

"西方文明进程"丛书／主编 许钧

UNE HISTOIRE DU DIABLE

魔鬼的历史

[法] 罗贝尔·穆尚布莱 著

张庭芳 译



魔鬼追随人类千年，形象千变；
它不过是人类的想像，却影响着人类的命运；
魔鬼是一种文化符号，甚至就是人自己！
我们看不到魔鬼，但能看到它的影响。



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社

本书向读者展示了西方想像的一个方面。传统的魔鬼不是这个想像的唯一中心，因为魔鬼多变的形象代表的是人们对个人命运和文明前景的不同看法。身体的历史、文化的历史、社会关系的历史紧密交织在一起，为我们提供了研究公元第二个千年的线索。





ISBN 7-5633-5354-2/G · 3118

定价：29.00元

上架建议：文化、历史

"西方文明进程"丛书

魔鬼的历史

[法] 罗贝尔·穆尚布莱　著
张庭芳　译



广西师范大学出版社
·桂林·

著作权合同登记图字:20-2001-075号

图书在版编目(CIP)数据

魔鬼的历史/(法)穆尚布莱著;张庭芳译.—桂林:广西师范大学出版社,2005.6
(西方文明进程丛书)
ISBN 7-5633-5354-2

Ⅰ.魔…　Ⅱ.①穆…②张…　Ⅲ.鬼-文化-研究-西方国家　Ⅳ.G112
中国版本图书馆CIP数据核字(2005)第033453号

广西师范大学出版社出版发行
(桂林市育才路15号　邮政编码:541004
网址:www.bbtpress.com)
出版人:萧启明
全国新华书店经销
发行热线:010-64284815
山东新华印刷厂临沂厂印刷
(临沂高新技术产业开发区工业北路东段　邮政编码:276017)
开本:960mm×1300mm　1/32
印张:12　字数:238千字
2005年6月第1版　2005年6月第1次印刷
定价:29.00元

作者简介

罗贝尔·穆尚布莱（Robert Muchembled），巴黎第十三大学教授、文学博士生导师，著有十几部作品，被译为多种文字出版。1997年荣膺笛卡尔－惠更斯奖。

内容简介

“魔鬼”是一种文化符号，渗透并影响着人们的生活。本书梳理了“魔鬼”从12世纪诞生到20世纪在西方的发展变化及影响。魔鬼的形象多变：最初魔鬼是基督教传说中的大人物，是恐怖的地狱之王；启蒙时代后，魔鬼慢慢由一个外在的独立存在内化为人心深处的“恶”；到了反抗与革命的时代，它又成了浪漫主义的象征；20世纪，魔鬼频频出现在书籍、电影、广告中，形象却是轻松、活泼的，成为一个取乐的因素、一个没有危险的玩伴。

他多变的形象代表的是人们对个人命运和文明前景的不同看法。书中剖析文学作品，讲述生动故事，分析有趣电影，描绘魔鬼图像。

“西方文明进程”丛书

书籍的历史	[法]弗雷德里克·巴比耶 著
流浪的历史	[法]若兹·库贝洛 著
西方媒介史	[法]让－诺埃尔·让纳内 著
洗浴的历史	[法]乔治·维伽雷罗 著
镜子的历史	[法] 萨比娜·梅尔基奥尔－博内 著
魔鬼的历史	[法] 罗贝尔·穆尚布莱 著

策　　划：陈　丰
责任编辑：王　强
装帧设计：蔡立国
内文制作：杨无惧
http://www.bbtbook.com

总　序

说起“文明”，似乎下意识地总想到“发明”两个字。数千年的中华文明史，在许多国人的心中，也似乎总是淹没在火药、指南针、造纸和活字印刷这四大发明的辉煌之中。然而，“文明”这两个字，却负载着异常沉重的历史，充满着难以索解的悖论，在“文明”这两个字的背后，甚至还透着血腥。在9·11事件前后，当今世界所经历的一切，到底是文明，还是野蛮？

对这个带有人类存在根本性问题的困惑，促使我开始对文明问题有所思考，促使我把目光投向域外，投向西方的文明，投向所谓文明的西方，想要弄清楚到底何为文明，西方又是经历了一个怎样的文明进程？

法国著名历史学家基佐曾写过皇皇四大卷的《法国文明史》，他对“文明”这个词有着明确而深刻的理解。在他看来，“文明主要包括两点：社会状态的进展，以及精神状态的进展；人的外部条件和一般条件的进展，以及人的内部性质和个人性质的进展；总而言之，是社会和人类的完善”。按照基佐的这一定义，文明的进程，实际上也就是社会和人类不断完善的进程。

社会与人类不断完善的进程，是一个错综复杂的过程。要考察这样一个进程，对整个人类的文明的进程哪怕"稍作正确的叙述"，拿基佐的话说，那"几乎是不可能的事"，因为这意味着要对世界"不同民族发生过的事件，对他们本身的历史，而且还要对他们的语言、文学、哲学，最后还要对他们的生活经历的一切方面都具有相当深入的了解"。如此看来，任何人对世界文明的思考注定都是片面的，对人类文明进程的考察也注定是肤浅的。然而，这并不妨碍我们可以从人类历史的某个侧面，对人类文明发展的进程管窥一二。正是出于这一天真而善意的愿望，我们有目的地聚焦于西方世界的某些历史阶段和西方社会的某些侧面，选择了西方历史学界一些有识之士别具一格的探索成果，以"西方文明进程"丛书的形式奉献给广大读者朋友，为广大读者提供一些观察历史真实的碎片，也为广大读者思考文明问题展现独特的视角。

收入本丛书的研究成果，不同于传统意义上撰写的"文明史"。它们不求面面俱到，但求目光独特；不求论述系统，但求思考深刻。而进入我们选择视野的，则是人们在思考文明问题时往往忽视的一些侧面。从收入本译丛的六部书的书名看，除了《书籍的历史》与《西方媒介史》这两部书，其余四部读者似乎很难将它们与西方文明进程联系起来。然而，透过《魔鬼的历史》，作者为我们解析了两千多年来西方历史上魔鬼与恶的化身，通过对魔鬼的概念的追索和魔鬼形象的分析，揭示了西方社会特有的文化和知识活动的深层要素。而《镜子的历史》，则是人类和自己的形象的历史，镜子所折射出的是文明的多重含义。顺着《流浪的历史》的踪迹，我们看到的是饥荒、瘟疫和战争中一个独特群体的命运，是仁慈与暴力的较量；在《洗浴的历史》中，作者则以大量史料

和文学作品中提取的生动的例子，描述了西方人“行为举止文明化的进程”，洗浴的历史于是透现出一部“社会文明发展史”。

从这一个个生动而独特的社会侧面，从历史学家们所搜集的历史的真实碎片中，相信有心的读者一定会像本雅明一样，读出自己的一点感悟，窥见文明的几分真相，那残酷而并不令人绝望的真相。

许　钧

2004年12月24日于南京

引言　千年魔鬼相随

在公元2000年即将到来之际,魔鬼是不是正在放弃西方?罗歇·凯卢瓦在1974年时就曾说过:"本世纪可以被看作一个消逝的世纪,至少对地狱来说,它是衰落和变形的世纪。"[①]此时,大多数欧洲人,包括许多信奉并实践天主教的教徒,似乎都把撒旦归入了戏剧舞台的道具一类。相对于特兰托公会议(1545—1563)的悲剧性进步,这些教徒更喜欢现代天主教的教义。所谓现代天主教,就是梵蒂冈二次公会议(1962—1965)后更加开放、更加自信的天主教。16世纪中叶,主张宗教内在化和非悲剧化的伊拉斯谟派势力消退,之后的400年间,占据主导地位的形象一直是意图不明的严厉上帝,他是魔鬼的主人,赋予魔鬼万能权力去惩罚人间的罪人。[②]在公元2000年前夕,对凯卢瓦的论断我们需要进行细微的调整。"地狱是赶不走的",他自己也预言过。[③]1999年,天主教会

---

① Roger Caillois, «Métamorphoses de l'Enfer», *Diogène*, n° 85, 1974, p. 70.

② Jean Delumeau, *La Peur en Occident*, *XIV*^{e} – *XVIII*^{e} *siècle. Une Cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978; *Le Péché et la Peur*, Paris, Fayard, 1983.

③ R. Caillois, «Métamorphoses de l'Enfer», *Diogène*, n° 85, 1974, p. 84.

规定了一种新的驱魔仪式,增加了担任这种工作的祭司人数(法国的人数从 15 人增至 120 人),并通过教皇之口明确承认魔鬼确实存在。在社会和文化领域的另一头,魔鬼教派在一些国家牢牢站稳了脚跟,尤其是美国和英国。[①] 魔鬼又杀回来了。

其实,将近 1000 年来,魔鬼从来没有离开它的舞台。它自中世纪以来一直与欧洲社会紧紧交织在一起,伴随着社会的所有变化。它是欧洲活力不可分割的一部分,是西方文明进程隐藏在每个阶段背后的阴影。诺贝尔·埃利亚斯自封为这方面的理论专家,但他并没有真正地提出魔鬼问题以及它与进步或发展的关系。[②]因为,这个魔鬼不只是宗教的魔鬼。它代表隶属于上帝的神圣意志;强调罪人和罪犯的是我们文化中的阴暗面,它是从十字军东征到星际争霸以来欧洲文化向全世界散播的美好理念的反命题。凡事都有两面,只要是进步都要付出代价。魔鬼,在《新约》中这个词的意思是“分裂者”,面对所有在欧洲大陆上试图创造统一性的宗教、政治和文化力量,它体现出的是分裂精神。因而,它与欧洲发生的转变有无法割裂的关系,这个转变来自一场运动,是将欧洲人独特的做人方式,他们对待生活、创造思想、改造世界的独特方式成功推广到全世界的运动。因此,我们不能将魔鬼仅视为欧洲的一个神话,无论它是宗教的,还是后来像 19 世纪法国浪漫主义想像中被世俗化了的。但这丝毫不意味着魔鬼是真实而具体的。也许这么说会让捍卫魔鬼的神学家不乐意,但作为历史学家,他的目标是弄清楚促进社会发展和团结的因素,

---

① 见本书第七章。

② Norbert Elias, *La Dynamique de l' Occident*, Paris, Calmann – Lévy, 1975. Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann – Lévy, 1973, *La Société de Cour*, Paris, Calmann – Lévy, 1974. Robert Muchembled, *La Société policée. Politique et politesse en France du XVIᵉ au XX ᵉ siècle*, *Paris*, *Seuil*, 1998.

所以他不需要接受这个前提来对信仰的效果作出积极评价。在历史学家眼中，信仰是一个深刻的现实，因为它能激发个体行为和产生共同立场。即便他本人认为这世上没有魔鬼，他也需要试图解答，为何17世纪时相信魔鬼的人会用火刑惩罚女巫，以及为何今天还有人举行向魔鬼致敬的仪式。

我们研究的目标是想像，还有人类的行动。魔鬼不是神意的外衣，也不是荣格口中所谓的集体无意识，它是滋养社会的多种文化要素所共同创造出来的真实的集体现象。魔鬼是掩盖于事物表象之下的推进器，它非常活跃，因为它能够创造阐释体系，激发个体和群体行为。每个人都或多或少对魔鬼有所了解，知道点支配魔鬼的规则，这使我们能够理解个体身上的反应，也就是让我们产生与其他人一样的感觉，这种感觉就是群体效应。传言就是从这里产生的，因为传言只是根据不显著的文化呼应过程而传播，所以它才具有重要性。集体想像是活跃的，影响很大，它不一定同质，由于社会群体的年龄层次、性别、时代或地域的不同，它一直在发展变化。魔鬼想像都是建立在某个特定民族文化范畴中的共同基础之上的，正是由于这一点，法国人的想像与美国人的想像会有差异。而这种想像产生后还会为适应特定需要而变化，所以法国年轻人对魔鬼的想像与成年人有所不同，而郊区年轻人的想像又与其他年轻人不同，当然成年人群体内部也会有差异。在某个特定时间出现的文明高速发展是由众多不同因素所促成的。我们往往会忽略每一代人共同经历的重要性，它们为这一代人制造共同感，特别是这一代特有的共同感、民族呼应的形式，使他们与其他各代人区别开来。我们可以把这个灵活的集体想像体系比作一个看不见的灌溉系统，它灌溉同一块地，但在不同时间里，它输入的观念和情感在经过层层过滤和中转之后，其

数量和质量都是不同的。别忘了还有反文化在抗拒或曲解它所灌输的东西。

要把这样一个复杂的系统弄清楚，各式各样的证明必不可少。历史学家引用的资料不仅仅局限于他一贯作为资源使用的古代文献手稿，对文化的研究要求研究者不能局限于“正当的”资料，局限于文化中的高级层面——比如代表“大传统”的主流艺术和文学，“小传统”也是存在的。所有传播渠道，从电影到儿童画报，包括车站小说、电视剧、广告，甚至都市群体的习惯，以及“时尚”和衣着习惯，都有自己的重要性。在风俗发展方面，平庸的侦探电影告诉我们的东西和穆尔瑙、德莱厄尔或英格玛·伯格曼的作品告诉我们的一样多。这是因为，所有这些都进入到传统的大熔炉中，是它们创造了文明。要想弄明白大厦是怎么由低到高建造起来，任何东西都不能忽略或轻视。所以不要惊讶，在本书中你会读到维克多·雨果的名字；会看到让－皮埃尔·卡米主教——被遗忘的多题材作家、“悲剧故事”的天才创造者；还会看到幻想电影、希区柯克、图文教理书、连环画画家、商业广告，还有城市丛林中的流言蜚语。文化是一匹华丽的布，必须从各个纹路去观赏。同一个人，他听古典音乐，喜欢高雅艺术，但他也会看儿童画报，听重金属摇滚乐，在看电影或电视时翻拍照片，和与自己截然不同的人接近，购买那些非常精美的、与魔鬼有关的商品，梦想守护天使能帮助自己摆脱困境……拒绝研究全部，就等于对社会功能视而不见，就等于忽视历史发展中的根本联系，即使这些联系是隐含的，它们也是活跃的。人类和文化是它们的交结点，将过去几百年的经验汇集起来再发散出去。它赋予历史激动人心的重要意义，在每个时代的差异中保持着延续性。

将撒旦形象置于每个人都要面对的“恶”的哲学或象征意义

中，这同样也不足以帮助我们抓住魔鬼问题的关键。只有那些想要发现人类本性中适用于任何时间与任何地点的根本共同点的思想家是例外。他们的这种本体论观点不属于科学范畴，而科学倒是有点像是魔鬼的产物：科学不是在欧洲大变革的时代产生的吗？这场根本性的转变使欧洲在18和19世纪摒弃了头上长角、脚下分叉的魔鬼形象，去探索错综复杂的人类意识以及无意识，提出了人与其所属社会群体间的关系这一最根本的问题。虽然这些研究者不能从纠缠着自己的大量偏见和信仰的旁枝末节中挣脱出来，但他们还是坚持认为自己的研究对象有稳定的社会文化相对性。这并非像15世纪红衣主教尼古拉·德·库埃所认为的那样，当艰苦的一生结束时，学者们最终发现自己其实一无所知：这种"学究式无知"导致的是，面对上帝不可知的意图，人们会选择只相信信仰。这也不是步知识独断体系的后尘，不管是以前的强制宗教、上升为普遍信仰的世俗主义、实证主义、进步科学家的"强硬"基督教教义，还是某种生态学上的至福千年说，所有这些思想垄断形式都完全排斥其对立面，还会对其进行妖魔化。笛卡儿式的怀疑，对"人类肉欲"的寻求，就像马克·布洛什提出的，试图发现将社会复杂机制整合在一起的隐秘关联，这才是本书所采用的方法。这种方法既是最简便的，也是最有雄心壮志的。本书不作轻率的判断，也不在偏离客观性的争论中表明立场，因为它们只有在纯粹的信仰中才会有答案。至少，本书要尝试在这方面不受影响，保持客观，因为我们知道，没有任何人是绝对全能的。本书还呼吁选择的权利，选择显然是主观的，受那些正在学习知识之人的控制，但本书不会偏向各种环境下的教派激进分子，对于这些人来说，教条就是真理。

所以，本书是一部魔鬼的历史，与其他尝试一样，它试图接近

这个激发了大量创作的存在。[①] 本书的研究范围仅限于西方，时间从中世纪直到现今。其他文明有它们自己的魔鬼，如果把它们都包括进来，将所有现象融合到一起，这么做是不严肃的，因为这些现象只有在它们各自产生的范围内才有意义。仅从一位作者的作品中分析出来的精神联系对历史学家来说是最大的危险之一，因为，即使在存在巨大差异的文明之间，在人类奇遇方面也都是能够轻易建立起某些关联的，至少在表面上可以。魔鬼问题尤其如此。本书不历数关于魔鬼的老一套话题，也不列举蓄意制造或仅由任意想像造成的假象。反教权的记者莱奥·塔克西尔曾于1897年揭露一个巨大的恶作剧，它曾深深打动许多天主教徒，并促使圣德肋撒修女写信给所谓的黛安娜·沃恩。沃恩宣称自己是已经悔改的原"帕拉斯女神"教的女祭司。"帕拉斯女神"教是一个以犹太人和共济会会员为主要成员的魔鬼教派组织。在巴塔耶博士1893年推出的《19世纪的魔鬼》一书中，沃恩揭发说该教有攫取全世界权力的阴谋。其实"帕拉斯女神"教还有黛安娜·沃恩本人都是纯粹的谎言！英国杰出的埃及学者玛格丽特·艾丽丝·默里在1921年大胆地涉足她专业之外的另一个领域，去研究欧洲的女巫崇拜现象，她宣称女巫崇拜是信奉世俗角神的原始宗教延续到后代的活跃形式，这就是巫魔夜会产生的原因。与沃恩相比，默里的言论也不值一提了。但是默里的书在1957年被译为法文，并在超过半世纪的时间里和许多世界级的专家著作一样被奉为权威，后来还引发了意大利人卡洛·金斯伯格的一系列研究。而且默里的观点对英国还有其他国家的魔鬼教派、对电影和连环

---

① 在实际操作中，罗列一个专门种类的书目是不可能的。本书选择了一些对撰写本书有用的作品。魔鬼题材在电影中占据独特地位，电影对魔鬼的各种形象有大量表现，持续影响着人们的看法。

画都产生了巨大影响，比如迪迪埃·科梅斯的《鼬》(*1983*)。[1]

从另一个角度来看，一部关于魔鬼的作品不能不提到超自然现象，这可能会同时打击到两种人的信念，一类坚信超自然现象的存在，另一类则对此表示完全怀疑。必须在一上来就说清楚，在这本书中超自然并不会以这种方式被提出，也不会决定我本人的立场，至少我不会有意识地、经过深思熟虑地表明立场。我感兴趣的，首先是将这些现象重新置于它们各自产生的背景下，从而梳理出文化和社会的演变，而不是接受或是拒绝它们。本堂神甫达尔从1823年一直到他去世的1859年都在忍受被他自己叫作“铁钩”的魔鬼的折磨。他关于世上有700万魔鬼的言论，或是每个人都有自己的守护天使的观点，它们都首先是当时天主教义特点的证明。同样吸引我的还有，许多当代人总认为魔鬼的真实性毋庸置疑，就像1999年3月13日，一位信奉天主教的女听众在支持新教的“圣母广播电台”中与《各种状态的魔鬼》节目主创人员的对话。守护天使的话题对许多当代人来说始终非常重要，不只在美国。这一点从畅销书或杂志，甚至电影中都可以看出来。电影的表达方式比较娱乐化，比如菲利普·努瓦雷曾扮演一个将要上天堂的死人(《幽灵与司机》，导演吉拉尔·乌里，1996)，吉拉尔·德帕尔迪厄和克里斯蒂安·克拉维尔饰演的角色曾在与熟悉自己的魔鬼斗争时听取了自己守护神的好建议(《守护天使》，导演

---

① 见本书第七章。Margaret Murray, *The Witch-Cult in Western Europe*, Oxford UP, 1921 (trad. Française, *Le Dieu des sorcières*, Paris, Denoël, 1957); Carlo Ginzburg, *Les Batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVIe - XVII siècles*, Lagrasse, Verdier, 1980 (1966年意大利文首版)。史料编纂的方式虽然过时了，但这方面的作品仍然很多：Carlo Ginzburg, *Le Sabbat des sorcières*, Paris, Gallimard, 1992。

让－玛丽·普瓦雷，1995）。[1] 观众或读者愉悦的好奇心来自一种隐含的联系，是在他们自己的想像与不同年代中形象和观念的集合之间建立起来的联系。传统的恐怖地狱观在19世纪末已经被图文教理书所淡化了，到了20世纪60年代则变得更加平和：在埃尔热1960年发表的连环画《丁丁在西藏》中，丁丁的小狗米路身边就分别出现了与之外表类似的天使和魔鬼；而让·沙基尔于1962到1969年间在《向导报》连载的漫画《特拉卡桑历险记》中，陪伴特拉卡桑的就是天使塞拉芬和魔鬼安热吕尔。魔鬼题材最终演变成轻松的喜剧，在银幕上大大冲淡了死亡的悲剧性。[2] 我们无法完全否认魔鬼对我们的影响，谁会怀疑这样的发展脉络会削弱这种影响呢？

本书全方位探究西方的魔鬼想像。普遍被接受的魔鬼形象并非本书唯一的研究重点，因为在我们的文化中，邪恶形象的种种化身也就代表着人类在社会中经历的种种不幸。与之紧密交织在一起的还有身体的历史、思想的历史和社会联系的历史，它们在公元1000年到2000年间共同成为社会发展的推动力。这1000年时间可以被分为四个阶段。本书第一章介绍从12世纪到15世纪撒旦在欧洲出现的情况。正是在这一时期，神学上的魔鬼概念开始为教会人士和世俗统治者所接受。这是一个让人感到害怕的魔鬼形象，与民间观点相去甚远。民间魔鬼观认为魔鬼外形与人相似，它和人一样可以被捉弄、被击败。于是两种传奇应

---

① 支持新教的"圣母广播电台"在1999年3月13日至18日这一个星期中推出了一档节目《各种状态的魔鬼》（感谢帕斯卡·巴斯蒂安提醒我注意到这档节目）。另见：Édouard Brasey, *Enquête sur l'existence des anges rebelles*, Paris, Filipacchi, 1995, compte rendu dans *Paris Match*, n° 2415, 7 septembre 1995, pp. 3－6. 以及本书第七章。

② 本书第七章对魔鬼形象的现代传播形式进行了分析。

运而生,慢慢传播开来,影响都很深远。一个认为魔鬼是可怕的统治者,它统治着充满火与硫磺的恐怖地狱,手下还有一大群走卒。另一个认为魔鬼是邪恶的产物,隐藏在罪人的五脏六腑之中,对许多人来说这也是一个很重要的观点。第二章到第四章介绍的是16和17世纪的情况。这么安排诚然有个人偏好的因素,但还有其他原因,这个原因就是:当时人的思想被魔鬼紧紧纠缠着,从而制造出成千上万起女巫火刑案。这是一个名副其实的奇特现象,因为欧洲人还有制造塞勒姆事件的美国人是从古到今唯一处心积虑要消灭某个所谓魔教中所有成员的人。第二章主要研究了巫魔夜会的传说,后两章则试图提出理解这一现象的一些因素,首先是关于魔化身体的观点,其次是魔鬼文学的传播,它催生出一股强大的悲剧文化潮流。在那个大发现的时代,在那个知识和艺术取得长足进步的时代,在那个信仰和宗教斗争的时代,人们看待身体和灵魂的方式与今天都不一样。但是他们留下一笔奇特的魔鬼文化遗产,至今仍在鼓吹以一种极其惨烈的方式征服世界,在此种文化的当代最大继承者——美国身上,魔鬼的内在压力一直在发挥作用。与美国不同,魔鬼、角神路济弗尔在启蒙时代的欧洲遭遇到了衰退,这是本书第五章的内容。魔鬼内在化的进程就此开始,同时伴随着幻想文学的产生,在文学和文化上人们开始用崇敬的态度看待超自然现象,既不完全相信,也不完全怀疑。这一进程在整个19世纪以及20世纪的很长一段时间里显著加快了速度,第六章细数了内在魔鬼在这期间的种种微妙变化。换句话说,此时欧洲产生的主体意识越来越摆脱了对撒旦的恐惧,也越来越倾向于蔑视自身及其邪恶可憎的冲动。如果到此停笔那么问题就太简单了。接下来的第七章对20世纪从多角度进行了研究,分析了近来各种魔鬼想像形式。人们对魔鬼的利

用可谓无所不用其极，电影、连环画、广告、城市传闻把自己的看法与传统观点的寓意结合在一起，这就把魔鬼从它藏身的各个角落中拉了出来。最后一个重要的证明：西方文化潮流被分裂为两个不同的趋势，它们各自还有自己的分支。一种趋势以法国、比利时为代表，用猎奇式的幻想文学，通过幽默甚至通过将魔鬼置于生活享乐之中来控制焦虑。我们可以称之为魔幻文化，这来自法国文学专家的说法，他们认为通过"这种方式，幻想小说的作者让幻象说话，让它现身于光天化日之下，让它变成读者眼中诱人的、蛊惑的、具有美感的存在"[①]。作家、电影工作者、广告人还有其他接触魔鬼题材的人就这样触及了幻象文化的根源，他们是文化的中介者，他们的作品既保留着对过去的鲜活记忆，又适应现在的需要。另一种文化趋势主要流行于美国以及北欧，但它的形式或许没有那么沉重，那么难以摆脱。它保留了更多500年来的焦虑观，将魔鬼视为危险和神秘的体内动物，必须予以摧毁或进行控制。他们还将魔鬼与当今现实联系起来，尤其还试图尽可能地驱散恐惧心理。对魔鬼的恐惧频频在电影和电视中表现出来，短短一段时间以来，在网络上也迅速传播开来。

---

① Max Milner, *La Fantasmagorie. Essai sur l'optique fantastique*, Paris, PUF, 1982, p. 253. 他的观点来自：Jean Bellemin-Noël, « Notes sur le fantastique (textes de Théophile Gautier) », *Littérature*, n° 8, décembre 1972, pp. 3-23。

目 录

第一章　撒旦登上历史舞台

任何人类社会都存在邪恶问题，人们也试图去解决它。如果根据哲学家的观点，邪恶问题的产生是与人类本性的概念联系在一起的，那么答案也会根据思考者的乐观或悲观分成两类：人对于他的同类来说可能是一头恶狼，也可能是一只绵羊。不过历史学家常常力求避免此种思路，因为他们的研究方法从本质上并不倾向于让他们对研究对象作出道德判断。在历史学家看来，文明并非是单纯的个人叠加，而是指向一个或多个共同目标的关系集合，它给人们提供了在面对各种自然和社会困难时达到目标的办法。那些博大的文化，最辉煌、最悠久的文化正是在持续而大量地生产着社会关系。换句话说，这些文化在其成员周围编织了一张关系网，组成这张网的不仅有交错的关键符号，还有人的具体行为。正是它们巩固了人与人之间的共同纽带，把个人的一生从出生到死亡都同整个社会联系了起来。

任何一个迹象，哪怕它再微小，对于理解一个文明如何形成、发展和保持都是有用的，也没有什么比将人类存在的各个方面割裂开来进行单独分析更与历史的思考方法背道而驰了。无论是

艺术、文学,还是物质生活中的具体事物,或是魔鬼,文化都可以被看作为一个隐含的连接符,为它所涵盖的这部分人类社会指出总的方向。沿着这个或那个方向,同一条阿莉阿德尼线[①]指向的都是这个文明的中心。脱离政治领域看待宗教或将经济与人的心理表现割裂开来,都将导致不能接受的意义损失。对一个社会应该从其整体上作出评价,而不能掩盖它的不足,拒绝发掘它的阴暗面。

撒旦在西方文化中频繁出现是在一个比较晚的时期,魔鬼形象的各种要素其实已经存在了很长时间,不过到了公元12至13世纪前后,它们才在艺术作品和人类活动中真正占据了一席之地,到中世纪末逐渐发展成为一个恐怖的、人们难以摆脱的完整形象。魔鬼现象并没有局限于神学和宗教方面,而是直接与社会共同文化痛苦而蓬勃的产生过程联系在了一起。这个从罗马帝国时代以来就处于不稳定状态的悬挂溶液被倾入激变中的欧洲这个实验室,从而锻造出它主要的特性,产生出它独特的形象语言,使它能够慢慢被这个在政治上和社会上都四分五裂的大陆所接受,成为真正的语言和文化通天塔。从一个十分独特的形象上虚构出魔鬼和地狱,这并非只是一个重要的宗教现象这么简单。虽然教廷和那些大的王室之间存在为了各自利益而谋求独揽大权的激烈竞争,但魔鬼的出现反映出他们之间的某种一致想法。这种孕育了撒旦光辉形象的思想体系,其形成标志着西方发展过程中的一次重大飞跃。中世纪的尾声也正是近代的开端,这期间教会和国家的众多观念得以付诸实施,从中产生了对人民大众进行社会控制的一些新模式。魔鬼的事迹,死亡的概念,都不应掩

① 希腊神话中阿莉阿德尼用小线团来帮助提修斯逃出迷宫。——译注

盖西方被推上世界舞台这一进程的混乱开端。魔鬼从本质上说是在牵引着欧洲前进,因为它就是某种奇异推动力的隐秘面,旨在将继承自罗马帝国的帝王梦想与1215年拉特兰公会议上确立的激进基督教教义融为一体。这场运动来自上层社会,宗教界和社会的精英们试图将这些纷乱的线拧成一股绳。其实操纵舞蹈的根本不是魔鬼,而是创造魔鬼形象的人。他们创造了这些在随后几个世纪中逐渐得以巩固的文化连接符,从而打造了一个不同于以前的新欧洲。

撒旦和原始战争的传说

魔鬼在公元后的第一个千年里并没有引起人们的重视。诚然,神学家和伦理学家是关注它的,但是艺术并不关注它,[1] 这也只是社会对其忽视的一个表现方面。在关于大众多神论的各种记录上,邪恶的面孔并不少见,它们之中的多数在中世纪末鬼神学兴起的时候逐渐融合在一起。这些各不相同甚至相互矛盾的特征组合起来,就成了地狱之王路济弗尔的形象。神学家们很难从《新约》、《旧约》的教义与类似的各种东方思想中统一出一致的魔鬼观念。在创建能与异教徒、神秘学教派或摩尼教派思想相抗衡的神学体系过程中,教会的主教们需要赋予因叙述差异而产生的各种神魔传说以一致的含义。这就要求他们把蛇的故事与叛乱、暴君、勾引、色诱和强大的龙这些故事都结合在一起。一位作家最近指出,基督教在这方面的成功就在于借用了近东重要叙事典范中的一个:关于诸神间原始战争的宇宙神话,而战争的根本

---

① Jacques Levron, *Le Diable dans l' art*, Paris, Picard, 1935, pp.14 - 18. 另可见 Roland Villeneuve, *La Beauté du diable*, Paris, Pierre Bordas et fils, 1994, pp.17 - 22。

赌注就是人类世界。他将这个故事概括为:一个与耶和华对抗的神把他的王国延伸到人间,用罪恶和死亡进行统治。圣保罗把此人称作"这世界的主",在基督教历史上最神秘的时期,即融合了失败与胜利的耶稣受难时期,他被造物主之子——基督打败了。在持续到此时期结束的斗争中,基督扮演的是潜在人类救世主的角色,他的对立面就是撒旦,一个出色的对手。这位作家观察到,上述传说的细节在《新约》中并没有明确阐述,有的只是一些含糊和不完整的描写。这就导致神学家乃至16世纪的人文学家长期以来都忽视或弱化了魔鬼在基督教思想体系中的作用。①

圣奥古斯丁巧妙地改变了人们看待这场宇宙之战的角度,他断定上帝允许恶的存在是为了从中引出善。罪恶从而成为宇宙中的一种结构,而且是对善良的人很宽容的一种结构。这位希波的主教对这个撒旦落败的宇宙神话的解释是,它是引出救世主出现的"神的阴谋"中的一部分。这里的魔鬼成为改正人类恶习的工具。换句话说,上帝的敌人转而成了改邪归正的方式。②

路济弗尔的形象在神学上的形成是一个比较快的过程,并未引起大范围的社会或文化反应。对思想家来说,奥古斯丁教派的理论保留了整个中世纪的观点,它造就了基督教的精英,也与社会中的众多信仰与仪式相冲突,这些信仰和仪式的种类太多,而且各自力量都十分强大,所以没有哪个能够影响到整个社会。13世纪之前,人们对魔鬼有过描述、改编,但都没有触及问题的根本。6世纪末的教皇格利哥里一世提出了天国等级概念,共分九

---

① Neil Forsyth, *The Old Enemy. Satan and the Combat Myth*, Princeton, Princeton UP, 1987, pp.5-7,439-440.

② Neil Forsyth, *The Old Enemy. Satan and the Combat Myth*, Princeton, Princeton UP, 1987, pp.438-440.

级，最高层是上品天神。这个观点传遍西欧，一些作家由此提出，路济弗尔也曾是最高地位的天神。[①]鬼神学在当时仅仅是一个学术才关注的领域，是僧侣和隐修士祷告的素材，是教派争论的一个方面。787年的第二次尼西亚公会议承认，天神和魔鬼是一些具有空气和火特质的奇妙躯体。而1215年拉特兰的第四次公会议却断言神无论好坏都只是纯粹的精神产物，与有形物质没有任何关系。[②]与这种教义上的摇摆不定相伴的，是一种在有限范围之外对鬼神问题的相对漠视，在魔法甚至巫术上也是同样的情况。然而从类似布尔夏德·德·沃尔姆斯主教的忏悔规条可以看出，一些民间的仪式在当时已广为人知了。不过它们并没有引起强烈的反对，甚至持续的关注也没有，魔鬼并没怎么掺和进去。学者和神学家们对于民间妖魔传说的沉默或者说相对漠视一直持续到12世纪，这让我们相信，当时的天主教会丝毫没有感觉自己受到了群众迷信思想的冲击，更不用说将在300年后引起激烈争论的反宗教魔鬼思想了。[③]在当时最博学的学者看来撒旦是臣服于万能上帝的一股阴暗势力，它迟迟没能完全进入其在《圣经》出现后被赋予的可怕角色。

好魔鬼或坏魔鬼

观念在社会中的变更并不是脱离社会单独进行的。它们只

---

① Jeffrey Burton Russel, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca-Londres, Cornell UP, 1984.

② Jules Baissac, *Le Diable. La personne du diable. Le personnel du diable*, Paris, Maurice Dreyfous, s.d., p.118.

③ Robert-Léon Wagner, «*Sorcier*» et «*Magicien*». *Contribution à l'histoire du vocabulaire de la magie*, Paris, Droz, 1939, notamment pp.37 - 62.

有在迎合社会的需要以及适应自身变化的情况下才能体现出真正的重要性。把撒旦固定在人类本性兼有善恶的永恒性上来看待,没有什么比这更错误的了。然而这个观点在众多文化中都很常见,尤其是近东文明,其表现形式就是在这善恶之间展开的原始战争。最近这 1000 年来,这种看法在欧洲还有更加具体的表现。跳出这种观点就可以避免被文化中广为传播的普救观所蒙蔽。这是一种有明确时间的想像创造,诚然它是理解欧洲大陆特性的根本,但它是有限的,是与西方对整个有形和无形世界作出的评价紧密联系在一起的。

在粗线条的勾勒下,西方魔鬼史的发展是一个社会影响逐渐扩大的过程,伴随着本身被赋予特性的大范围改变。教会的神甫和神学家曾以非常知性的方法给魔鬼下过一个定义作为准则:一个堕落背叛的大天使,变成了某个飞翔在空中的神,陪伴它的是假扮成天使的妖怪(4 世纪圣厄伏冷)。圣厄伏冷对魔鬼的具体描绘并不十分自然,这大概就说明了墓穴艺术中并未出现魔鬼的原因。然而在中世纪前期,魔鬼已渗入到僧侣生活中,在当时确定宗教标准和传播主流文化的领域焕发出新的活力。力争在沙漠中诱惑圣哲罗姆的永生魔鬼后来在近代时期成为很受青睐的绘画题材,但此时还没有表现出后来属于它的可怕性格。在罗曼文化和城市崛起之前,路济弗尔还缺少征服整个社会所需的落脚点。鬼神学这个关于魔鬼的学说还只是一个狭隘的神学科目。当然这个学术分支在公元 1000 年前后影响渐大,公元 1000 年后,人们认为魔鬼需要再次爆发,去与善的阵营对抗。不过从修士拉乌尔·格拉贝的讲述中看,魔鬼的形象仍然缺乏说服力和威慑力。此人宣称自己一生中遇过三次鬼,他对自己的第一次经历是这么描述的:

那时我在真福殉道者莱热修道院，那儿被称作香浦，一天夜里在早课之前，一个看上去很可怕的矮子站在我面前，就在床脚边。据我观察，它中等身材，细长脖子，面容清瘦，眼睛漆黑，额头粗糙皱紧，鼻孔紧闭，嘴部突出，嘴唇发肿，下巴又塌又直，有山羊胡子，毛茸茸的耳朵又细又长，头发竖直，一嘴犬牙，尖脑袋，鼓胸驼背，屁股还在抖动，穿着肮脏不堪的衣服，激动地整个身体都向前倾。它抓住我这张床的一头，最后开口说道：

"你，你在这儿呆不了多久啦。"

而我呢，从恐惧中猛然惊醒，然后就看见了它，就是我刚才说的那模样。[①]

虽然这个怪物没什么吸引力，但无论那些作家们怎么说，这个人也无法引起人们难以名状的恐惧，他们大概也难以从它身上找出中世纪末魔鬼所具有的真正令人恐怖的特征吧。讲述者描绘的实际上是人间的怪物，丑陋、畸形、凶恶、好斗。大家在生活中肯定能遇到这样的人(甚至就在当今都市的街道上)。对魔鬼体貌特征的细致描写，诸如矮个儿、塌下巴、尖脑袋、驼背，都清楚地表现出不正常，但这都是人类身上的不正常现象，超自然特征没有直接的体现。这个人物的激动只是让他更像一个活生生的人，即使其目的是为了表现建立在内心平静基础上的僧侣生活的优越性。有几处描写以一种纯粹隐喻的方式体现出动物性：山羊胡子、毛茸茸的耳朵、尖利的牙齿。这个魔鬼既没有尾巴也没有

---

① Georges Duby, *L'An Mil*, Paris, Julliard, 1967, p.138.

分叉的脚，更没有瘟疫的气息、异常明亮的眼睛（只是非常黑而已）或是超人的能力。所以这只是个小恶鬼，一个异形的人，一种当时正派修士的消极反映。它更确切表现的是人类心中的“恶”，而非那个统率着乌烟瘴气地狱的恐怖魔王。

拉乌尔·格拉贝处在一个魔鬼的神学传说与欧洲各国人民对它的具体描绘微妙的连接点上。公元后第一个千年的时间并不足以消除那些从广义上被称为“民间的”众多信仰与习俗。这些信仰与习俗不只是单纯的民间特权，同时也得到统治阶层精英的支持，这里面就包括教会人士。这个阵营里有能够阅读拉丁文宗教作品并对此进行思考的极少数人，还包括坚持正统教义和将《圣经》教义与基督教产生之前的古老传统综合起来的混合论者。不过他们之间的分别不是都那么明显，就像格拉贝描述的那个魔鬼，他表达的观念在当时的民间习俗和学术性的神学两者中其实更接近前者。从神学上他牢记道德教义并强调魔鬼的真实及普遍存在，为的是惊吓大众并引之向善。格拉贝从民间土壤上汲取了一种更具双重性的观念，就是对超自然和超人类力量的恐惧，这些力量能使人感到害怕，但是从外表上看却是滑稽和缺乏神力的。格拉贝笔下可怕的矮子在一定程度上使他感到害怕，从而促使他改善自我。但如果它是出现在修道院的门口而并非去把作者从睡梦中惊醒，那么在作者更冷静和精确的描述下，它的某些特征所引起的恐怕更可能是反感或蔑视。

直到十二三世纪，欧洲范围内关于魔鬼的描述是多种多样的，这一点并不使人感到惊讶。分布在欧洲大陆上的各种文化各自都有十分鲜明的特点，所以基督教并不容易在各地以一致的形式传播。地中海一带的民众和凯尔特人、日耳曼人、斯拉夫人还有斯堪的纳维亚人都在不同程度上接受着基督教思想的渗透。

随之而来的是，在这个被民众接受的新思想范围里，他们从前的部分传统得以被重新诠释。杰弗里·伯顿·拉塞尔因此断定，纯基督教的魔鬼概念已受到了来自习俗和传统"民间"因素的强烈影响。相对于更严密、更坚决、更有意识的大众化基督教来说，这些习俗和传统已变得无意识了。[①]魔鬼的"民间化"往往会赋予它一些凯尔特人的特点，它们来自丰收、狩猎和另一世界之神——撒努努斯。但是这种民间化并未像玛格丽特·默里解释女巫驱除运动时所宣称的那样，会允许一种对"西方角神"的真正秘密崇拜在几个世纪里一直存在。[②]基督教的确可能迫于信徒的压力而吸收一些外来思想，但它肯定不会容忍另外一个宗教的存在。下文说到魔鬼的主要特征绝没有形成一个有机的整体。这些特征来自欧洲各地，源于不同的社会和时代，不过直到公元 12 世纪它们都共存于各地人民多多少少带有混合性质的信仰体系中，没有遇到什么大问题，基督教会当时还不太坚持要破除它保护下的各种"迷信"。

与《圣经》或关于世界末日作品中的撒旦、路济弗尔、阿斯莫代、贝利亚尔和贝尔兹布特一样，整个欧洲给魔鬼起了众多别名，甚至外号。其中很多适用于一些小魔鬼，通常是异教时代那些小神的后代：英语中的老赫尼（Old Horny）、黑妖（Black Bogey）、神气的迪克（Lusty Dick）、迪肯（Dickon）、迪肯斯（Dickens）、绅士杰克（Gentleman Jack）、好家伙（the Good Fellow）、老尼克（Old Nick）、罗宾汉（Robin Hood）、好汉罗宾（Robin Goodfellow），法语中的夏尔洛（Charlot），德语中的圣诞老人（Knecht Ruprecht）、鸡毛掸子（Federwisch）、瘸腿（Hinkebein）、海涅金（Heinekin）、侏儒怪（Rumpelstilt-

① J.B.Russel, op.cit., pp.62 – 87.

② M.Murray, op.cit.

skin)、捣蛋鬼(Hämmerlin)。昵称的运用(如 Charlot 或德语中的后缀 kin)或是亲切的称呼(Old Horny 即有角的老头)让这些魔鬼更接近人类,因此它们能引发的恐惧就肯定有限了。对于当时的一个普通基督教徒来说,那个看不见的世界里住着许多或多或少有些可怕的人物:有圣徒、魔鬼,还有亡魂。它们各自是善是恶并未完全确定,因为圣徒也会报复凡人,而凡人也会时常求助于魔鬼。这种对超自然的亲密态度形成的有力文化取向贯穿了整个中世纪。神学家笔下的魔鬼都是平淡的虚构,常常被一些更具体、更具地方特色的、与人类基本相似的小魔鬼形象所取代。这些小魔鬼充满激情,像拉乌尔·格拉贝笔下的魔鬼一般易激动,它们更像是人类的玩具。魔鬼并不总在斗争中取胜,完全不是这么回事。受愚弄、被打败、遭嘲笑,它们安了那些把他们搬上舞台的人的心。被人类掌握的魔鬼是一剂消除焦虑的特效药,但魔鬼根本没有从欧洲文化中消失,在女巫驱除运动之后它又大举回潮,出现在民间故事和传说里,甚至出现在歌德的《浮士德》里。这是一部用伟大手法改写的古老神话,最终上帝原谅了屈服于魔鬼诱惑的学者。

中世纪结束之前,魔鬼的名字变化多端。基督教的统一思潮里混杂着多种外来元素,它们的确切历史和地理根源基本都无法追溯了。魔鬼能千变万化,这个解释显得有点简单。我们还可以说,基督教针对异教的信仰和习俗进行了上千年的斗争,其中一些核心部分坚强地抵住了针对它的全面破坏,但同时也慢慢地被吸收,换上一个新包装,指向一个不同的领域,不过保留了其独特的召唤力量。神学范畴鬼神学的高潮掩盖了众多魔鬼文化的光芒,不过并没有完全摧毁它们。魔鬼因此有了数不清的外在形象。它是动物,在犹太－基督教传统与异教徒敬仰的融合了生命

形态的神之间游移不定。如果说烙上基督教印记的动物里没有羊羔甚至牛或驴子，那是因为它们不能体现圣皮埃尔的观点，他认为路济弗尔应该是一头咆哮的雄师。在另一项记载里，《创世纪》里的蛇很容易与异教的龙混淆在一起。山羊作为魔鬼最常见的形象之一，大概是得益于其与潘[①]和托尔[②]久远的联系吧。狗是另一个十分常见的魔鬼形象。[③]然而，死者——特别是女性——脚边守护的狗的形象，却证明了当时对魔鬼在要素确定上的困难，这一点在中世纪的最后几百年中表现得尤为明显，因为这样一幅画面表现出的是忠诚和信念。但不管怎样都不要轻信那种认为事物发展一成不变的阐述，这种解释的出发点只是若干事例或事后总结的文化先决条件。猴子、猫、鲸鱼、蜜蜂、苍蝇不都是早中世纪以来杰出的魔鬼代言人吗？这种说法对于整个动物界都不为过，尤其值得一提的是猫头鹰、猪、蝾螈、狼和狐狸。谨慎的态度要求我们在这方面进行细致而不带偏见的地域性研究，力争掌握它们自先基督时期以来关系的产生和中断。

其他一些来源不同的魔鬼特点都已经被历史学家们归纳出来。[④]这些特征组合成的形象太过笼统，以至于并不符合现实，不过在 16 和 17 世纪遭指控使用巫术的人在被要求回答法官关于魔鬼的具体问题时，它们倒成了这些人能想起来的答案了。人们认为魔鬼能够变化出能想像出来的所有人类形象，而且它尤其偏爱教士形象。它还能使对方相信它是个光明天使。魔鬼具有巨人的高大外形，以人们崇拜的偶像模样讲话，在狂风中喷出毒液，但

---

① 希腊神话中的畜牧神。——译注

② 北欧神话中的雷神。——译注

③ Barbara Allen Woods, *The Devil in Dog Form. A Partial Type-Index of Devil Legends*, Berkeley, University of California Press, 1959.

④ J.B.Russel, op.cit., p.68 sq.

它并不总是表现它的不同与可怕。它似乎从"潘"那里吸取了一些肖像的特征,如犄角、覆盖全身的羊毛、壮硕的生殖器官以及大鼻子。[①]根据存在于众多文明中(不仅仅是基督教)的象征体系,魔鬼通常是黑色的,但有时也会是红色,或者蓄着浓密的大胡子,甚至还会是绿色的。447年的托莱多公会议对魔鬼的描述是:又高又黑,有脚有爪,驴耳,两眼发光,牙齿咯咯作响,长着硕大的生殖器,浑身还散发着硫磺的味道。已经很难分辨出这些特征哪些出自神学理论,哪些来源于民间信仰。至于它的活力,更可能来自对丰收之神的回忆,就像凯尔特人或条顿人神话中的绿人。韦尔德莱(或韦尔德罗)在17世纪时也一直是阿图瓦人称呼魔鬼的名字之一。然而很可能从中世纪上半段开始,这些表述和描绘都不再涉及什么清晰和自觉的异教观念了。没有比论及魔鬼的家族更能说明一个明晰的神话故事了,残留的有关说法就像是漂浮在基督教这片海洋上的来自从前的碎片。撒旦的祖母被提及的次数远多于撒旦之母(名叫莉莉丝:Lillis 或 Lillith),与史学家不同,当时人们可以无视这位祖母其实是源自对邪恶女神西布莉或霍尔达的记忆,都是可怕而凶残的母亲形象。魔鬼还可以有妻子,其形象通常是根据献给丰收女神的绣像来描绘的。但两人的婚姻通常比较不幸。因为在魔鬼丈夫总是被欺骗、被愚弄和被打倒的强势传统思维引导下,魔鬼妻子总是表现为一个悍妇。毫无疑问宣扬这种理论的人从中找到了慰藉自己婚姻困扰的理由。魔鬼在打老婆的时候天上会雷声轰轰,这个流传至今的谚语就源于这种思想。传说还有关于魔鬼七个女儿的故事,她们分别代表了七种主要的罪恶。另一种说法是魔鬼有两个孩子,"死亡"和"罪

---

① Patricia Merivale, *Pan and the Goat-God*, Cambridge, Cambridge UP, 1969.(不过作品主要是论述之后时代的这类问题)

孽”，后来魔鬼与她们有了乱伦关系从而生下了七宗罪，它随即将这七个孙儿送往人间去引诱人类。

虽然可以在同一时间在不同地方出现，但魔鬼也有自己偏爱的时间和地点。与白天普照大地的圣洁阳光相反，夜晚才是它的王国，因此荒凉阴冷的地方和在黑夜出没的动物就直接和魔鬼联系在了一起。在东南西北四个方位中，代表寒冷与黑暗的北方是魔鬼的最爱。所有文明都惧怕与北方联系在一起的危险，比如16世纪的阿兹特克人，北方对他们来说是死亡之神的领地。基督教作家又加了一条仅仅对自己来说有理的解释：教堂都是面朝东的，那么走进教堂的时候，北面是在你的左手边，而不管是人身还是上帝创造的世界，其左边都是奉献给魔鬼的，用来表示灾祸的拉丁词语它的原义正是“左”。魔鬼热衷于引诱活着的人，尤其是妇女和冥顽不灵的罪人，它同时也是异教徒亡灵之神的化身。这是西方文化中延续时间最长的一条轨迹，直到今天，至少还以传说和文学作品的形式出现，还有运尸车和布列塔尼的“安古”。“野蛮人的追捕”或者叫作“海尔耿组织”[①]的传说贯穿了整个中世纪。这个传说的起因是人们相信魔鬼会在它们首领的指挥下飞行，身旁是被魔化的狗，甚至是野蛮的女人。传说认为死人就是这样在一场可怕的暴风雨中被它们带走，去往没有任何天主教福祉的坟墓。当然这并非是对日耳曼人宗教信仰的简单继承，也不是对奥丁[②]的使者瓦尔基里旅程的有意识回忆（她们将阵亡将士的亡灵引领到瓦尔哈拉殿堂），更不是保存下来的真正萨满教仪式。我们充其量只能认为，脱离自身产生根源的传统还保留着一种象征力量，这股力量足以使其继续在基督教领域里创造强有力

---

① 中世纪传说中夜间闹事的鬼魂头目。——译注

② 奥丁，北欧神话中神族的主神。——译注

的形象,因而丰富了魔鬼的形象,也使这方面的反对意见进一步增多。

与当时神学家希望大家相信的相反,善恶之间的界限并非那么清楚与确定。大多数欧洲人可能都难以轻易地分辨出好坏。鬼神学言论看来并未导致全社会对魔鬼的持续关注,公元 1000 年左右也是如此,唯一不同的是它体现出来自异端分子或犹太人的具体威胁。基督教会的精英对于世界末日的恐慌并未在深层次上感染人民大众,鬼神文化力量能够在统一威胁降临时激发出人们的系统行为,但它没能强化这种心理。以魔鬼为核心的理论缺乏一个落脚点,使其难以在充满差别的欧洲大地上影响各自分化的社会群,欧洲多种多样的魔鬼形象为神学观点的渗透设置了重重障碍。伪基督是路济弗尔的积极同谋,但它更像一个遥远的概念。因为作为共犯来说它们缺乏一致性,所以难以引起广泛的恐慌。魔鬼无处不在,但还没有像一个地狱君王般,以独裁的方式统治着 1111 个军团,每个团有 6666 个鬼,据 16 世纪医生让·维尔的计算也就是共有 7405926 个亲信。这个时代在政治上分裂,在宗教实践上对从前异教徒的众多“迷信”采取宽容态度,魔鬼既无处不在,又形象各异,所以影响力被削弱了。马克西姆·德·提尔在公元 180 年时就认为世上有只 3000 个魔鬼,这个数量太小,根本无法让它们完成使命,而且提尔肯定没有考虑到魔鬼在民间想像中的面目根本数不清。魔鬼的世界的确缺乏凝聚力,缺少秩序和力量。怪物并不是一定要被包括在内,人们常常将其与魔鬼区分开来,他们觉得上帝创造矮人、巨人和三眼怪人,是为了向人类展示失去某个生理特征是什么样子,而且人们对这些怪物到底有没有灵魂也心存疑问。同样,日耳曼、凯尔特或斯拉夫传说中的妖精被基督教空论家视为较低级的魔。虽然它们身上魔化的倾

向越来越明显，但在大众眼里它们往往还保留着两重性。这些精灵妖怪使我们熟悉了超自然的世界，它们中的一些在搜集财宝并处死盗贼，有的乐于让冒失的旅人迷路，让人在睡觉时不停做噩梦（陷入噩梦的沼泽），爱尔菲[①]向人或牲畜射出的箭能使他们生病。不过通常它们成为人类所熟悉的小精灵之后，人们是能够抓住它们、吓唬它们、嘲弄它们或者哄骗它们的。那些在故事或传说里经常提到的与人类过于相似的魔鬼也是如此。

面对路济弗尔恐怖影响的提升，随之而来的是来势汹汹的有关超自然世界理念的普及。众多信仰和习俗更趋向于除去它的戏剧性，至少要保证能够作用于那些看不见的精灵，以避免遭受它们恶意的伤害或者从它们那里得到各方面的帮助。魔鬼被骗的故事因而有了不寻常的重要性。它产生于有关妖精或巨人愚蠢的故事，传至一切有魔鬼传说的地方，使人们产生一种优越感，觉得人类既谨慎又勇敢，胜过了所谓的“恶”。中世纪的寓言诗和故事常常描绘一些能够使魔鬼折服的寻常人。不管怎样，难道上帝没有赋予人类战胜魔鬼的可能性吗？神学家们认为路济弗尔虽然强大，但它根本什么都不懂，这与基本的解释原则是一致的。魔鬼还远没有占据主导地位，它既受到神意的约束，又遭到人类恶意的质疑。如果说它指挥了野蛮追捕，那它也有倒骑动物的时候，在当代人看来这是冷酷嘲讽的杰出标志。骑驴不是社会侮辱性格懦弱之人的做法吗？尤其是戴绿帽子的丈夫，他们就是如此这般在旁观者的嘲弄中前行，作为他们对不忠妻子软弱无能的惩罚。魔鬼和它的走卒在人们的想像处于如此境地，这很好地体现出它们非戏剧化的过程。这一特点一直被保留到后来，在一个更

---

① 爱尔菲是北欧民间传说中象征空气、火、土等的精灵。——译注

悲惨的背景下,在巫术诉讼的时代,承认倒着骑行、走路或跳舞将被视为隶属于神秘世界的证据。

12世纪之前,世界受到的蛊惑太多,以至于路济弗尔无法占据所有害怕、恐惧与慌乱的空间,可怜的魔鬼对手太多,根本无法独占这些领域,尤其是12世纪的戏剧喜欢使魔鬼成为戏谑模仿的对象,更直接地说是将它塑造成喜剧形象,这就是魔鬼被愚弄的通俗风格。起源于爱尔兰文学(尤其是《圣布伦丹游记》)的传说里还有一些中立的神,它们既不站在上帝这边,也不支持魔鬼一方。尽管理论家这么断言,但魔鬼并没有领导着数不清的小精灵和仙女,也没有真正地控制着妖怪。在太过拥挤和复杂的神魔世界里,善与恶的斗争并不仅仅取决于这两个永远对立的上层存在,还取决于人类生活中的勇气、良好的意愿和狡黠的智慧。至少人们觉得,在面对超自然现象时,自己的行为、选择和愿望能发挥重要的作用。超自然生命在善恶的原则问题上往往更加矛盾或是持观望态度。最恶劣的罪行不是会受到神意的审判吗?然而人的热情,他们在浩瀚的符号海洋里为自己寻找隐身盟友的才能,轻易就破坏了神力的干预,他们认为自己周围的符号是可以被识别的。不过基督教攻势强劲的时代即将到来,它的目标是让大家分清世界的黑白。杰弗里·伯顿·拉塞尔用经院哲学的迅猛发展来解释这种变化,在经院哲学推动下产生了一种更为激进的魔鬼论。[①]事实上从13世纪开始,魔鬼形象的重要性就持续上升。如果观念不紧跟社会发展的话,它就无法产生太大的影响。路济弗尔力量壮大的同时,欧洲也在寻求更多的宗教和谐并创造了新的政治体系,奏响了15世纪欧洲人走出欧洲征服全世界的序曲。

---

① J.B.Russel, op.cit., pp.160-161.

令人害怕:中世纪末的魔鬼萦念

魔鬼的形象可以说产生于全社会的集体现象,它总是与社会中最活跃的道德标准紧密联系在一起。因此必须尝试去理清纷繁的头绪,以探求其深层含义。中世纪最后400年中,欧洲首先是一个基督教的欧洲,所以宗教在对魔鬼现象的分析中占据了首要地位。不过,宗教的影响并不只局限于其本身,它还涉及政治、社会、知识和文化现象。路济弗尔影响力的扩大并非只是单纯由宗教上的变化引起的。它反映了整个西方文明的演变和强势符号的萌芽,这些符号构成了新的集体同一性。与此同时,一些重要的矛盾消除了。欧洲慢慢具备了在单纯的基督教之外的一些统一因素,欧洲各地处于残酷的暴政专制统治下,整个大陆被分割成若干互相竞争的政治和社会实体。单极趋势远没有离散倾向明显,尤其在14和15世纪,这两个世纪通常被看作危机时期,甚至是"中世纪的秋天"。但是在共同文化符号越来越多的社会深处,还是有微妙的联系纠结在一起。这些统一力量的传播在此后超越了教会或僧侣团体的狭小界限,深入到城市里(尤其是那些它们影响最大的地方,如意大利北部),渗入到那些大的王国,侵蚀文化与文学。这是人与人之间关系的崭新模式,通常通过宗教和文化语言表达,但本质上其目的在于增强社会纽带。权力的归属,不论从教会机构还是从王族野心来说都是问题的根本。他们努力汇集各方力量,跳出那个被破坏了的、不安定的局面,同时还参照了古罗马帝国或查理曼帝国那些久负盛名的模式。诺贝尔·埃利亚斯精辟分析的西方习俗文明进程,其开端应该就始于这一漫长时期。①因为这几百年具有总

① N. Elias, *La Civilisation des moeurs*, op.cit.

体一致性，由此为后来欧洲跳出自身、从十字军东征开始直到发现美洲大陆的一系列行动奠定了基础。成熟的原因因危机和内部争斗而变得扑朔迷离，想要弄清这一点，必须要建立一个全新的视角，去观察世界，观察人类自身，观察维系社会结构的方式，观察所有能够成为征服性西方文明优势的事物。

魔鬼形象的转变绝对不是一个孤立的事件，它处在一个活跃的范畴里。魔鬼成为推动发展的杠杆，因为它属于阐释生命的统一体系，这个体系正在逐渐接近欧洲最有闯劲的部分。广大农民与城市居民仍然生活在一个深受魔法控制、四分五裂的世界里，这几个世纪中，魔鬼越来越明确地与这个世界对立了起来。

11 世纪和 12 世纪的罗曼艺术雕像塑造了魔鬼的多种以人或动物为基础的形象。它脱离了神学抽象，成为食人者，不忠的臣子或圣塞韦尔《启示录》中的怪兽。[①] 但还有不少僧侣想像的产物被保留下来，如像受尊敬的皮埃尔所叙述的那样，在索略，魔鬼的身材如常人，生有双翼，尖嘴猴腮，好像一个直接脱胎于克吕尼僧侣幻想中的食蚁兽。至于那些小脑袋的巨人，欧坦人口中魔鬼被过分拉长的四肢，这些描写都是吉尔贝·德·诺让笔下的魔鬼演化而来的。爱做鬼脸，令人恐惧，罗曼人的魔鬼惊吓了他们的宗教精英，并试图将它的形象强行灌输给普通的基督徒，后者不仅能在教堂的柱头上看见魔鬼，还可以在民间风俗或戏剧里看见它以滑稽的装扮出现。因而它传递的讯息显得比较杂乱，内中包含了太多的暗示，以至于无法真正使全体民众像热锅上的蚂蚁那般焦虑。而 13 世纪

---

① J. Delumeau, *La Peur en Occident*, op.cit., p.233. 同样可参阅 H. Legros, *Le Diable au Moyen Age* (*doctrine*, *problèmes moraux*, *représentations*) 中的 « Le diable et l'enfer: représentation dans la sculpture romane », Senefiance n°6, Université de Provence, 1979, notamment pp.320 - 321。

的哥特艺术则把魔鬼推向一个更为中庸的位置。在大教堂雄伟的门楣中央,魔鬼被基督打垮,沦为配角,以突出通往天堂的旅途中上帝选民所获得的真福。如此一来魔鬼变得几乎和人差不多,只是更难看一点,喜欢冷嘲热讽而已。贴近大众喜爱嘲笑它的这种口味,魔鬼的画像遍布各地,刻在不起眼的檐头滴水上,就在上帝的眼皮底下,后者控制着魔鬼,并只给它很小的活动空间。

魔鬼也在寻求自我,或者更确切地说,把魔鬼想像出来的人们在多数人喜欢的滑稽形象与从格利哥里一世以后发展起来的神学思考中产生的更为恐怖的形象这两者之间犹豫不定。对魔鬼负面和神秘特征的强调从 14 世纪开始才真正明显起来,因为此时人们讲故事的思路已不再局限于狭小的修道士世界,而是与世俗范围里的情节越来越深入地结合到了一起,而世俗世界里统治与被统治的权力问题是具体存在的。封建和附属关系逐渐退出历史舞台,取而代之的是新的政治集权理论,与此同时关于魔鬼的说法也在转变。这两个看起来毫不相干的领域之间的相互影响其实非常明显,尤其在那些正在进行君王制机构现代化的国家,如法国和英国,或者是有大型城市发展起来的国家,像意大利。每次都是艺术提供了必要的纽带,体现操纵艺术作品者的实力,把地狱、魔鬼和其他题材一道搬上舞台,而且是到当时为止都不多见甚至是未为人知的超人类形象。"统治权问题——在一场以获得绝对权力为目的的叛乱形式下——一下子就成为世界历史大幕拉开时的核心。"据热罗姆·巴谢的分析,这就是中世纪末英国和法国 63 幅关于撒旦的细密画所表达的含义。[1]

---

① Jérôme Baschet, « Satan ou la majesté maléfique dans les miniatures de la fin du Moyen Age », Nathalie Nabert (éd.), *Le Mal et le Diable. Leurs figures à la fin du Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 1996, pp. 187 - 210.

此后路济弗尔的权势通过它高于其他魔鬼的身材，它的坐姿，尤其是佩戴的王冠被突出表现出来，就像林堡兄弟 1413 年在《贝里公爵的富裕时光》中所描写的那样。对撒旦高大身材的坚持正是 14 世纪出现的一个新特征。在意大利的佛罗伦萨、帕多瓦和图斯卡尼亚都能发现这一点，那里魔鬼的形象甚至比基督更庄严更高大。[1]除了身材高大这一特点外，还有越来越肯定的畸形外表以及对地狱的幻虚描绘，在这个拥挤的地狱里，撒旦占据着中心地位，就像宝座上的君王。在意大利比萨"圣徒领域"教堂的墙上，或是托斯卡纳的圣吉米尼亚诺教堂里（这里的壁画是由塔代奥·迪·巴尔托洛于 1396 年绘制的），撒旦的身材特别高大，头上长角，统率着一批小魔鬼和被打入地狱的人。小魔鬼忙着惩罚罪人，先用手把他们碾得粉碎，然后再一口吞下肚去。[2] 在佛罗伦萨或帕多瓦的画上，撒旦耳朵里爬出两条蛇，两条蛇的嘴和撒旦自己的嘴里分别咬着一个人地狱的人，但丁大概就是受了佛罗伦萨镶嵌画的启发从而描绘了一个长着三张吃人的脸孔的三面魔王。这可怕的魔鬼有野兽一样的肚量，不停地吞噬着被打下地狱的罪人，再把他们的残骸吐出来。为它充当坐骑的龙和蛇猛烈地追击这些罪人，而数不清的小魔鬼走卒则以极其暴虐的方式折磨着那些极为痛苦的人。

自此之后，地狱和魔鬼就不再有任何隐喻的成分。艺术对这个魔鬼王国进行了十分明确与形象的演绎，并且以明确地方式表达了罪孽的概念，目的是更好地促使基督徒做忏悔："害怕的感觉会引起人情感上的震动，从而导致他们采取某些行动并坦白自己

---

① Jérôme Baschet, *Les Justices de l' au-delà. Les représentations de l' enfer en France et en Italie* (*XII*ᵉ-*XV* *siècle*), Rome, École française de Rome, 1993, pp. 219 - 220.

② J. Delumeau, *La Peur en Occident*, op.cit., p. 234

的内心。”换句话说,魔鬼的出场和相关的教士神学加强了人们对宗教的顺从,同时也加强了教会与国家对权力的重视,通过严格的伦理规范去巩固社会秩序。①

虽然要精确地衡量出魔鬼论的社会影响是不大可能的,但可以肯定的是,它波及的范围是越来越广了,从皇室到富有的俗教徒都在他们的日课经中看到了关于地狱的描述,还有众多的市民,他们常去那些装饰着魔鬼画或雕塑的教堂,还有一部分农民也接受了类似的宣传。大家能从中汲取的共同教义并不只限于宗教方面,因为地狱和魔鬼在精神层面上还对法律以及人的管理有所反映。从 14 世纪开始,对地狱酷刑的详细描述为上帝所要求的司法裁判提供了佐证,与人间往往无效的实际相反,这种裁决是毋庸置疑、不能违抗的。它慢慢地、不知不觉使人们习惯于认为统治者权力的标志就体现在他们所掌握的惩罚权里。一个司法更为严厉的国家,一个能够根据罪行严重性运用多种酷刑手段的君主,这种统治方式渐渐明确了起来。在 16 世纪发展成为亵渎君主罪的概念之前,认为刑法像一条多重锁链将人的行为与神的意志联系起来的想法,已经开始体现在针对罪人的无情惩罚当中。对于那些认为自己能对魔鬼以及上帝玩弄计谋的人来说,新的地狱观向其说明,他们并不能逃脱自己的命运。地狱的威胁越来越严重,促使深具负罪感的信徒们试图通过忏悔让自己免受下地狱的惩罚。对那些受这种思想影响最深的基督徒来说,对地狱及魔鬼恐惧感的强调很可能导致了教会对他们象征性影响的加强。据此热罗姆·巴谢谈到了使个人产生更强烈负罪感的机制,确切地说它不是一个以恐惧为内容的基督教,而是一种力量,推

---

① J. Baschet, op.cit. pp. 496 - 497, 590 - 591.

动信徒去克服这种负罪感,比以前更坚定地遵循宗教为他们指明的道路,这样才能安心。作为从深层次上重组基督教社会的手段,来自可怕的地狱和魔鬼的威胁通过促使个人行为的改良成为社会控制和意识监督的工具。[①]

通过扩展观察问题的角度,我们有可能去谈论欧洲人行为现代化的开端。魔鬼与地狱形象改变后,欧洲社会中的某些层面所采纳的个人负罪感机制引发了一连串后果。它在越来越广泛的世俗领域里发展了僧侣化的死亡观和肉体观,同时破坏了关于"超越死亡的连续性"[②]和对超自然界认识的通俗意义。超自然世界是宽广而纷乱的,那里的善与恶原则上并没有完全被区分开。这个被施了魔法的世界摇摇欲坠,与其说体现了魔鬼影响的又一次扩大,不如说是表明基督教又一次迈出了征服人类的步伐。魔鬼在地狱统治权的确定可以被理解为又一次为了让神圣基督得以更明显体现的巨大努力,目的是破除那些总是依附其上的种种所谓"迷信"。对死亡以及另一个世界更为明确的定义也可以更好地说明那些真正属于人世间的东西,也就是人与权力的关系。只尊崇上帝基督而摒弃了其他大神;将撒旦置于一个突出的地位,然而仍是隶属于上帝的神圣意志;强调罪人和罪犯无法逃脱公正的惩罚,教会的贡献在于它塑造了属于一个生气勃勃的欧洲所共有的特征。这块大陆正被一股由个人负罪感聚合在一起的力量推动着向前进步。热罗姆·巴谢认为,这是因为这种负罪感催生了宗教炼丹术,将破坏的冲动重新置于宗教领域之内:"人们用自己的宽恕换来了对信仰(他们自己的信仰)的陈述和对权力

---

① J. Baschet, op.cit. p. 583, 586 - 587.

② J. Baschet, op.cit. p.583.

的认知(教会的权力,以及在某种程度上移植了其教条的国家权力)。”[①]在我看来,他的看法过分强调了宗教界的作用。也许攻击性文化的产生这种说法更为确切,它在由优越感和扩张欲决定的整个解释范畴中涵盖了道德和宗教上的个人负罪感。欧洲创造出了它未来统治世界的武器,它摆脱了魔法世界的束缚,制造出一个在根本上是等级性的社会模式,以上帝为中心,上帝的力量比可怕的路济弗尔还要强大。这个模式能适用于人类活动的各个层面,从而缓解了个人负罪感的压力,并将它们聚合成一种共同发展的动力。

这个体系的第一个环节在世俗权力范畴。在法国,君主制具有一种超神圣的特点,这种超神圣就像16世纪博丹所系统总结的,它源自以前的罗马帝国,其基础是认为统治权是唯一的、不可分割和让渡的观念。这绝对不是单纯的某个人凌驾于众人之上,而是一个全新的概念,它的产生从公元1200年开始对王权的迅速发展起了相当大的作用。当然,这个观念并没有一下子为大众所接受,即使到中世纪结束也没有,直到亨利五世时期对此还有各种各样的争论。因为这些观念增强了人们的政治意识,“他们的思想为之倾倒,同时又因此而忐忑不安”[②]。然而此处粗略介绍的政治思想演变,它是与魔鬼神权的演变是同时进行的。似乎没有一个当代人注意到,这两个从定义上截然相反的方面之间存在着某种一致性。但是,相同的一群艺术家,在鼓吹王权至高无上的同时,也创造出了魔鬼的幻影。他们用自己认为最能代表恐怖力量的元素去装点撒旦,并赋予其负面的象征意义,以贬低魔鬼的

---

① J. Baschet, op.cit. p.591.

② Jacques Krynen, *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIIIe - XVe siècle*, Paris, Callimard, 1993, p. 407, conclusion.

力量,似乎这理所应当,这种现象并不奇怪。地狱之王的神权在15世纪特别得到肯定。1456年特奥菲卢斯敬献给魔鬼的作品中,魔鬼端坐在位于高台之上的宝座中,头戴王冠,手握权杖,穿着华丽的白色王袍,身边环坐着穿戴富有的顾问臣子。但是这些人的凶恶面孔和撒旦动物一样的脚爪表明,那些外表都是骗人的。还有一些肖像作品表现了魔鬼在地狱的统治权力,戏剧作品中对此也有所表现:在阿鲁尔·格雷邦1450年的作品《基督受难记》中,路济弗尔王对它的臣民发出训谕并立即得到遵循。它是在模仿上帝或人类,在这种传统看法之外,这些画面还传递了地狱世界的等级观念,也是照搬自王权的等级观念。而且,如同意大利的巴尔托洛·迪·萨索费拉托笔下所描写的,或就像法国的奥尔良公爵遇刺时的状况,在越权、权力腐败和刺杀暴君的问题上,当时的政治思想往往将人鬼两界明确联系到了一起。撒旦的至高权力让人同时联想到温和统治表面下掩藏实质和神秘阴谋的威胁,这种威胁只有一股强大的力量才能与之抗衡。[①]在任何情形里,魔鬼都处于当时种种争论的中心,它被赋予统治权力的种种象征,其目的是批判权力的过度扩展,或正相反,呼吁权力的进一步巩固。承载了目标错误的君权后,魔鬼的形象总是体现出一种难以摆脱的颠覆欲,这种颠覆欲表现在关于越权的记录里,无论是魔鬼自己的权力还是那遭人咒骂的暴君的权力。这个自此之后一直伴随着魔鬼的凶残形象,用相同的方式大概可以解释为一种对君主政治酷政恐惧的表现,或者在意大利,可以被看作那些期望攫夺城市权力为己所用的野心家的缩影。在1200年前后的法国、英国,以及从13世纪后半叶开始的意大利壁画上,路济弗尔变成了

① J. Baschet, art.cité, pp. 198 - 202.

一个贪婪的怪物,它有两张贪吃的嘴,其中一张长在小腹上,甚至另外还会有一些可怕的嘴巴长在身体的其他部位。这些器官既是嘴巴又是肛门,不停地同时吞下和排泄出被打入地狱的人。[①]除了对政治权力的滥用进行可能的影射,它还传递了魔鬼身体野兽化的观念。魔鬼与常人在本性上的不同早已从它的王族特征表现出来,现在又因这些特点而显得分外突出了。拉乌尔·格拉贝和哥特派雕塑家将魔鬼想像成畸形的人,而中世纪晚期的人们却坚决地把它从人类范围里排除了出去,认为它是属于12世纪以来十分令人不安的动物界。

魔鬼与野兽

在中世纪近1000年的时间里,欧洲社会的各个阶层都在不断寻求着魔鬼的定义。各种民间传统习俗决不允许人们忽略基督教产生前就存在的形式。教会也只是试着去掉其中极端的部分,然后尽可能地把它们融入自己想向大众宣扬的教义中。在知识界的另一层面,神学家、隐士和圣徒对“恶”这个概念的形象化提出了许多不同的看法,然而他们需要让这些形象真实可信以适合最广大的民众,所以往往要兼顾民间对魔鬼形象的描绘。随着经济的进步、城市的发展以及君主、帝王和教皇野心的膨胀,社会越来越复杂化,几个世纪以来基督教也逐渐地深入人心,这些都在缓慢改变着两大阵营的平衡关系。知识界从未成功地全面摧毁民间信仰的坚定核心,所以它的努力方向是清洗普通基督徒的生活和信念。修道士对纯洁的向往对民间的“迷信”领域有了越来

① J. Baschet, op.cit., p. 509.

越强烈的主导力,即使后者一有机会就会卷土重来,但总体趋势并没有改变。虽然几个世纪以来纯洁生活的愿望被明显表达出来,但真正的新事物并不存在于这种意愿里,它存在于传递中继的产生过程中,传递中继能够接受讯息并通过范例将之传播到重要性逐渐增加的社会各界。君主、王公、领主和在学校和大学里受过教育的教士、学者和医生以及城市里的自由民,还有艺术家和手工业者——别人通过订购他们的作品来表达信念或点缀生活,所有这些人构成了一个"社会环境"的混合基石,这个环境接纳从知识和宗教界里萌发的观念以教化世俗世界。如果将发展带来的好处都归功于经院哲学,尤其是地狱和魔鬼的定义方面,那大概太单纯了。[①] 至少这样概括了教士群体的动荡,它是思想家开发西方想像物这场伟大运动的开端,几百年中奠定了知识分子在国家中的重要地位。因为掌权者有越来越多的事要向学者们请教,不管是关于政治理论、宗教流派还是更复杂的人生哲理,甚至还会问到日常的信仰,而这通常是受到民间盛行的万能魔法学说影响的。学者与统治者之间的微妙联系体现出一种比以前世界观更激进的能动性,从前的看法是世界被大规模地施了法,在这样的世界里人只能小心翼翼地求发展。学者与统治者之间的联系往人类等级中注入一种超越性,将教士指导下的当权者与神圣上帝令人振奋的意志结合在了一起。基督教世界神圣使命的意义,从十字军东征到法国帝国君主制和其他欧洲政权的确立,再到西班牙对摩尔人的又一次征服,都成为这种超越性最明显的标志。但是这种超越的表现形式并不只这些,它还体现于人类本身,在通过教士用拉丁语传播的西方共同文化中,人类是被

① 见拉塞尔的观点。

用一种越来越神圣化的方式来定义的。改造后的魔鬼形象同时也是理想人类的对立面，旨在遵循上帝道路。因为完美的人应该是君主的翻版，而君主本身也是复制自完美的上帝，由此产生出一种和谐的社会等级，这是统治可见和不可见的世界所必需的。撒旦的王国被看作是这一切的反面，它尚未被完全包含在民间文化里，那将是16和17世纪的情形，当务之急与其说是制止那些长久以来被容忍的行为，不如说是应该将人的超神圣概念深深植入世俗掌权者和城市的范围里。

这个十分抽象的观念主要体现在艺术、文学和戏剧中，而它通过其反面——魔鬼的形象——更加具体化了。关于魔鬼的话题越来越多地谈到人体，好像人体不应该发挥作用。在纯精神方面，裂变是从12世纪开始的，当时人与动物之间的界限在学者文化中开始变得模糊。直到当时，教士还认为魔鬼是非物质的，因此它们并不能真正对人起作用，这也就排除了人与魔鬼之间存在任何性关系的可能性。然而12世纪却见证了这类观点的决定性演变。①一方面，认为梦魔和女恶魔的确能够诱惑人的看法有所发展，梦魔和女恶魔通常变化为一个英俊的小伙或是迷人的姑娘去诱惑人类。这种违背自然的关系同时也被认为是禽兽般的，是与歇斯底里紧密联系在一起的。教会的历史学家指出，这与炼狱主题的发展是一致的，因为如果灵魂可以遭受惩罚的话，那么恶魔也同样有空闲和人发生性关系。另一方面，动物世界也开始变得比早中世纪时更令人担忧了。动物与人之间的清晰界限从12世纪开始变得越来越模糊。在学者的想像中越来越担心这两者之

① Joyce E. Salisbury, *The Beast within. Animals in the Middle Ages*, New York - Londres, Routledge, 1994, notamment pp. 9, 96 - 97. H.W. Janson, *Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance*, Londres, The Warburg Institute, 1952.

间的性关系。托马斯·阿奎那(1225—1274)将兽奸定义为性罪孽中最重的一种,因为它抹杀了人兽间的差异。诚然,在他那个时代公道正义更忧虑的是同性恋问题,但托马斯·阿奎那的观点后来会逐渐得到认同。13世纪末的一部西班牙法典中,兽奸即被定为一项死罪。15世纪马略卡岛曾多次对兽奸者执行死刑,英国也宣布兽奸可能导致死刑,瑞典在1534年也出台类似规定。在众多学者看来,这种新的严厉镇压措施源于一种对违抗的观点,对物种,即人与动物之间界限的违抗已经不能被容忍了。[①]

这种萦念乍一看似乎与从前一样平常。古时候的文献就已经承认了人兽两界的相互渗透,如奥维德的《变形记》及阿比勒的《金驴》均对此有所体现。关于这方面还有不少的民间说法。不过,中世纪教会的主流教义路线肯定地说,人变形成动物只是种幻觉。这个理论一直存在,它得到圣奥古斯丁的支持,遭到托马斯·阿奎那的指摘,16世纪的女巫驱逐者亨利·博盖也接受这个观点。它只是被学术界提出的另一个观点所掩盖,后一种观点在文学中传播,将12到14世纪奥维德小说所取得的巨大成功延续了下去。众多对种类转变感兴趣的学者也很青睐这个观点,当然还包括炼“点金石”的炼金爱好者。[②]也许这种新的路线的目的在于,通过在相同领域的竞争,通过将相关的密义与上帝意志结合到一起,让对奥古斯丁教义理论漠不关心的民间魔法学说有所衰退。实际上它属于一场运动的一部分,运动的目的是对路济弗尔在人世间的行为进行更加明确而具体的界定。在地狱的写实描绘中,明显的鬼神思路在15世纪时催生出女巫驱除运动的思想指南,这将在后面的章节有所论述。它只有通过对魔鬼形象的极端夸大,

① J.E.Salisbury, op.cit., p.100.

② J.E.Salisbury, op.cit., p.159.

才能对人的意识产生显著影响。在奥古斯丁的观念中,魔鬼过分屈从于上帝的意志,在拉乌尔·格拉贝的叙述和哥特雕塑中,它又过于无形或过于人化,这使魔鬼无法拥有足够的情感能量让人们一致竭力去憎恨它。

继畸形人之后,撒旦又以冷酷无情的暴君、残酷君王的形象出现,不过它还有可能是一个难以觉察的生命体,可以化身为野兽或人兽杂交体,能进入任何活人的体内。在变成动物之后,魔鬼难道没有入侵人类的可能吗?

中世纪的想像赋予动物的主要是食物与劳作的功能,一项对6000份手稿中相关描写的分析表明,这两项功能一直占据着主要地位,不过后来多了动物类似人类的隐喻,以揭示人性中最善与最恶的一面。从13世纪到14世纪,当时手稿旁注中涉及这方面的地方越来越多。其中最多被人化的是猴子、狗、狐狸,还有人兽杂交体——半人半马兽,位居次席,当然还有排名第五的具有人兽双重特点的野人。使人联想到死亡与魔鬼的癞蛤蟆和蛇,在抄本画中出现的频率比上述动物还高,但它们从未在旁注中出现过。[1]这些迹象显示,那些渊博的著作获得的成功越来越明显,它们通过对畸形人和各种人兽混血儿的描写丰富了当时的动物志,托马斯·德·康坦普雷的作品就是范例。作为构筑在女巫驱除体系之上的鬼神学发展史上的重要标志,托马斯·德·康坦普雷的作品被康拉德·德·梅根伯格翻译成了德文,随后成为15世纪莱茵河流域的博学运动的一部分,这场运动中产生了一些怪物形象以及著名的1487年鼓吹消灭女巫的作品《女巫之槌》[2]。阿尔布雷特·

---

① J.E.Salisbury, *op.cit.*, pp.98-99, 128-129.

② Jurgis Baltrusaitis, *Réveils et Prodiges. Le gothique fantastique*, Paris, A.Colin, 1960, pp.338-339.

丢勒天才地画出了这些令人忧虑的存在,在他之前马丁·施恩告尔(于1491年去世)雕刻了奇妙的《圣安东尼的诱惑》:由一些带着某些模糊人类特征、恐怖的混合生灵所组成的真正光圈围绕在安东尼周围,形成旋转的光环。①

这些极大地丰富了当时社会精英精神世界的、博大而充满想像力的描绘,其根源或许可以追溯到12世纪末约阿希姆·德·弗洛尔关于世界末日的预言。起初盎格鲁-诺曼底的哥特式图画在全欧洲取代了它的位置,但它后来在但丁描绘的以及14世纪意大利最伟大艺术家的画作所表现的地狱场景中又恢复了活力,到了15世纪,一些往往不太知名的艺术家大量接受了这些观点。在转向印刷时代的过渡时期及版画发展的时候,魔鬼的影响尤其突出。而且意大利与弗朗德勒地区的内在联系还使这一主题体系发展到了莱茵河两岸地区,这是当时欧洲第二大城市群的中心地带。在焦虑、歇斯底里以及致力于宗教革新的背景下(伊拉斯谟从代芬特尔的公共生活会修士那里享受了革新的好处),教堂布道和艺术作品那种咄咄逼人的现实性对魔鬼怀有的恐惧更加深了。杰罗姆·博斯正是15世纪中叶出生在这样一个充斥着魔鬼崇拜的社会里,他著名画作的形式与符号也正是来于此。他的画里全是蛇、昆虫、夜出动物、人兽杂交的精灵、神秘怪兽和狗头撒旦,这些此后都成为当时频频出现的题材之一。

没人确切地知道,对这样一出已经摆脱不掉的魔鬼戏,观众或听众是何感想。人们充其量只会认为,类似题材的激增说明物质基础消费的持续增长以及对其模式的更明确认识,在斯海尔托

---

① 复制在 Enrico Castelli, *Le Démoniaque dans l'art. Sa signification philosophique*, Paris, Vrin, 1959, 和(正反颠倒)在 Gilbert Lascault, *Le Monstre dans l'art occidental. Un problème esthétique*, Paris, Klincksieck, 1973, 正对内标题页。

亨博斯[1]的城市上等阶层中尤为如此，他们都是博斯的拥护者：这些心理画面对普通大众的影响究竟怎样不得而知，认为是普遍恐惧的看法肯定是不对的，因为滑稽或愚笨的魔鬼在小故事和传说中一直都有很多。教会前的广场上对圣祭的描述也混杂了神圣与嘲讽。在宗教仪式和节日里上演的是滑稽或愚钝的魔鬼，以及不怎么可怕的怪物。1508年，一位令人敬佩的神甫埃卢瓦·达梅瓦尔在巴黎发表一本名为《魔鬼书》小册子。书里撒旦和路济弗尔被置于一个完全自相矛盾的说教目标之下。在这部幻想作品中，它们作为恶魔的特性并没有什么体现，相反显得与人类更为接近，已经到了能骂人、说粗话、激烈争吵的程度，而且还具有狂怒、忧伤、快乐、自夸、敌视、温柔、自信、失望等种种不可思议的状态。作者给了魔鬼以人的肉体，它们一个威胁另一个要割下对方的脸、耳朵或是睾丸，烧它的屁股或挖它的眼睛。很多次路济弗尔因为一时冲动就“穿着裤子尿尿”了。魔鬼们也相互责骂，但所说的只是几个温和字眼：“我亲爱的小睾丸”或“我那英俊的站着撒尿的小东西”。这样的方式在几十年之后得到了拉伯雷的欣赏。当然，撒旦还有条大尾巴，不过尾巴实在太妨碍行动，所以它打算在地狱节的时候把尾巴盘到头上去。[2]

要相对看待中世纪末魔鬼崇拜的高涨，这一点很重要。达梅瓦尔的作品指出的不仅是来自旧模式的阻力，这种阻力无论在目不识丁的人群里还是在城市读者群里都是存在的，而后一部分正是他作品的首要受众。地狱的黑暗恐怖在社会上蔓延，但社会的许多代表甚至包括达梅瓦尔这样的神甫仍然保持着对魔鬼比较

---

① 荷兰城市。——译注

② Robert Deschaux，《Le Livre de la deablerie d'Éloy d'Amerval》，见 *Le Diable au Moyen Age*，op.cit，pp.183－193.

随便的态度,他们眼中的魔鬼还是和人类比较接近的。撒旦的超人形象首先是一种宣道需要,学者们创造了它,再由艺术家、作家去传播,或通过教士在布道或与信徒的接触中进行传播。人们产生了一种看法,认为想要抹去被愚弄的魔鬼身上那些实在不能令人害怕的特点,系统夸大魔鬼的恶魔特征是很必要的。这样的魔鬼有和人一样的感觉与痛苦,为普通民众和与这个传统接近的文人所推崇。对于那些想让魔鬼更可怕的人来说,问题并不在于人们能不能碰上鬼,因为它在一个充满了无形力量的世界里是无处不在的,问题在于路人想到自己会撞到鬼时是否真的那么害怕。恐怖通过一些可怕又可信的符号而体现出来,它们遍布在能够被看见、读到或听到的地方。正在形成的魔鬼文化因而将自己的理论构筑在那些能被当事人立刻真正领会的概念之上。一方面它竭力强调罪人的命运,惩治他们的法则越来越严厉和至高无上,不过对悔改的罪人也会采取宽大为怀的态度:地狱是上帝指定的最高惩罚权的完全表现。另一方面它延续着这种形象化的真实,使每个人都觉得自己的身体其实是善恶对峙的特定场所。

魔鬼文化发展的第二个方向是在西方建立一种新的身体文化。这里的身体并不是神学家们所定义的、凡人无法企及的圣体,而就是原始战争范畴中普通人的身体。以前撒旦往往与人类相像,之后它变得更加怪异和兽性,以至于有关魔鬼准备好钻进任何生命体内的想法,会使人产生一种极度焦虑的情绪,促使他们尽一切努力让魔鬼远离自己。这种焦虑情绪由两个因素组成。首先是强调魔鬼本质上的非人性,其次是反复提出魔鬼能够侵入罪人的身体并把他们变成自己模样。后一种看法直到女巫驱除运动时才确立了自己的地位,针对女巫发展出人类躯壳被完全魔化的理论。在中世纪末,这种观念只是隐隐约约出现,常与魔鬼

普通化和人化观念冲突，使得魔鬼能占据别人身体的说法缺乏一定的说服力，除了在隐喻方面。

这条路是由动物开辟的，认为人兽杂交体可能存在的看法自12世纪以来影响力有所增强。当魔鬼以动物或人兽混合形象出现这种方式被接受时，一个额外的阶段就被跨越了。魔鬼外形的变化以越来越多的方式被记录。而狼人此时也有了新的含义，它从吃人的野兽变成一种非常聪明的动物，虽然还是狼，但就像《女巫之槌》作者所说的那样，它已被魔鬼附身了。乔伊斯·E.索尔兹伯里认为，中世纪末人们对动物看法的演变揭示出人自身对内心兽性的一种惧怕（就像他著作的书名《内心的野兽》），这种兽性可以抹杀人的理性与灵性，使它们被兽性的贪念、欲望和狂热所取代。[①]在这方面的古老异教习俗可能也是与基督教殿堂紧紧联系在一起的，教会通过用统一的措词表达对内心兽性的恐惧来感化他们，信念与虔诚就是武器。不是每个信徒都可以拥有来自圣徒的精神力量，特别是圣安东尼的力量，但人人都要警惕自己身上兽性的一面。面对神与邪恶、圣徒与魔鬼，每个人要做的就是摆脱那些会让自己太接近动物的力量。诚然，动物可以证明，上帝需要人兽两界间有连续性存在，就像13世纪《圣弗朗索瓦的一生》中所写的。然而这位圣弗朗索瓦对待自身的动物面却是很严厉，他管自己的身体叫"驴兄弟"，他做得多而吃得少，还经常自施鞭刑。他明确了人兽是两个对立的领域并将人性定义为兽性的对立面，因为人的精神应该能够控制自己的情绪和欲望。[②]

这个一直流转到今天的观念需要与习俗文明化的过程联系起来。诺贝尔·埃利亚斯认为这种过程只属于西方。12世纪前后

① J.E.Salisbury, op.cit., pp. 134－135, 141, 163.

② J.E.Salisbury, op.cit., pp.178－180.

人兽之间明确界限的消失，导致大家比从前更加恐惧人的动物性，从而试图对其进行更有效的控制。实际上，人们对自己的恐惧加深了，这种现象在文化与政治精英中的表现恐怕比在农村人口中更明显。神圣典范在某种程度上对公众的影响范围得到扩大，它们在社会上虽然还是属于少数，但它使社会成员都想要加入到激动人心的、只有最优秀的忠实信徒才能从事的神圣事业中来。这个心理过程是以一种被强化的负罪感为基础的，尤其是在你无法完全控制自身兽性的时候。在不完美且痛苦的身体里有上帝的目光，但同时魔鬼也在里面舒服地呆着，如果你不驱赶它、不封锁它侵入路线的话。这样的观点对于身处欧洲蓬勃发展时代的许多人来说，是社会前进的推动力。魔鬼不再是一个丑陋或堕落的人，而成了一个邪恶的野兽，隐藏在罪人体内，同时它还是手下有一大帮信徒的可怕的地狱之王。需要将人兽两个概念紧密结合在一起，发现一个非人性人类群体的可怕萌芽，这些人听任最可怕的兽性控制自己，也就是说他们拒不抑制自身动物的一面，这可以说是旨在摧毁神圣事业的魔鬼的最大成就了。

第二章　巫魔聚会之夜

中世纪末期，魔鬼的形象发生了彻底的转变。这是民众和修士想像的共同结果，尽管这两大传统之间有频繁的交流，但仍是不可调和的，而魔鬼的新形象却同时为两者所接受。15 世纪起，一门真正关于魔鬼的科学——鬼神学——开始了其漫长的形成过程，开始逐渐为绝大多数相信鬼神的人所接受。大众的"迷信"在鬼神学的冲击下并不会一下子就消失，但它们所形成的解读世界的魔法体系正一点点被瓦解，最后只剩下零星存在。这个体系的世俗基石已经被基督教的海洋吞没，只留下漂浮在海面上的一些残余和碎片而已。鬼神学的真正发展来自天主教这个强化对普通欧洲人民进行控制的征服者，而不是源于传统宗教史料中提到的所谓"魔鬼崇拜高潮"的产生。[1] 中世纪末期，撒旦在欧洲文化中的地位越来越稳固，因为基督教思想家们已经成功地使这一牢牢占据人们思想的宗教传说人物为大庭广众所接受。人们已经习惯了魔鬼从前那种类似人类、又往往比较滑稽的形象，为了

---

① 亨利·普拉泰尔(议事司铎)总结的观点，*Les Chrétiens face au miracle. Lille au XVIIe siècle*, Paris, Cerf, 1968, p. 56。

使民众对魔鬼产生畏惧心理,思想家们为撒旦建立了一个能引发恐慌的教义体,但它也能够接纳来自人类的某些特征,并赋予其一个新的类别意义。不过这种嫁接需要经历超过200年的时间来一步步扩大其社会影响范围,最终产生了由女巫所扮演的、绝对邪恶的人类代表。这一漫长的发展过程首先是巫魔夜会理论的产生过程,其次是这个理论被宗教裁判所法官、一些认为自己也参与了善恶之争的世俗法官付诸实践的过程。路济弗尔变得既与上帝一样遥不可及,又十分让人害怕,同时它还能够侵入到它在人类中同类的身体里。从1400年前后到16世纪80年代,鬼神学逐渐在整个欧洲大陆传播开来,它不仅改变了将它创造出来的宗教界连续几代人的观念,也改变了社会上其他越来越多的人的观念。

异端的道路

尽管受到了残酷镇压,魔鬼巫术还是从一个关于魔鬼作用的新观念中产生了。这个观念本身也是与15世纪针对异端邪说的激烈斗争直接联系在一起的。上帝的形象从基督教产生以来已经得到了非常全面的刻画,而这些异端异教对上帝反抗者典型形象的完善起了巨大作用。与真正的异端大爆发相关的两个主要地区,是阿尔卑斯山区和勃艮第时期荷兰的部分地区,这两处后来也是巫师新教派确立的主要地区。12世纪皮埃尔·瓦尔多的信徒后来遍布了意大利北部、法国东南部还有阿图瓦和弗朗德勒地区,后面这些伯爵领地里的城市与意大利都保持着密切的经济与文化联系。这条连接亚平宁半岛与北海的交通走廊毫无疑问是一块宗教必争之地。从1508年起也成为了欧洲女巫驱除运动最

重要的一条轴线。撒旦似乎已经选定了它最喜爱的地区。

15 世纪众多的异教异端的确为后来产生的魔鬼巫术提供了一个鬼神学的模式。在差不多同时代,扬·胡斯和威克里夫的信徒和伏多瓦教派因此在荷兰被逮捕并定罪,像 15 世纪初在图尔内,1420 年在杜埃,还有里尔,他们都被称为"蒂尔吕潘派"[①]。对这些人的指控还是老一套,包括最卑劣无耻的性行为,以及用乱伦关系所生孩子的骨灰进行魔鬼活动(1022 年奥尔良教务会议)。有时候明确界定被指控的异端类型并非易事。比如加尔默罗会修士托马斯·科内克特一案,这个热情的修士 1428 年在杜埃和阿腊斯,1429 年在瓦朗谢纳揭露当时放荡的社会生活,于 1431 年被烧死。蒂尔吕潘派看起来主要是受了伏多瓦教派的影响。1420 年在杜埃对 18 个人的指控其实就是因为他们属于伏多瓦教派,还有就是因为他们的思想中有一些接近威克里夫思想的因素,后者在死后被康斯坦茨公会议定了罪。这 18 人在位于杜埃城门外的一座被称为"饱满谷粒"的房子里被抓获,其中包括 4 名妇女。18 人中有 12 名是杜埃本市人,3 个是瓦泽尔的,离杜埃不远,还有两个住在蓬塔马克(准骑士吉勒·德萨诺——也就是说他是贵族——和他的男仆),最后还有一个瓦朗谢纳人。所有迹象都表明这是一个小型帮派,他们当中有两名教士,还有城市手工业的各种从业者(织毯工、做梯子的、马蹄铁匠、纺织工)。他们还藏有"好多邪书",都在织毯工家里被搜出。审判由一名来自多明我会的审讯官在阿腊斯宗教裁判所主持,因为杜埃属于阿腊斯的管辖范围。瓦朗谢纳人被阿腊斯主教在临时法庭上判了火刑,一些书

---

① Paul Beuzart, *Les Hérésies pendant le Moyen Age et la Réforme, jusqu' à la mort de Philippe II (1598), dans la région de Douai, d' Arras et au pays de l' Alleu*, Le Puy, Imprimerie Peyriller, 1912, pp. 36 – 101.

被一同焚烧。唯一的贵族被判决在主教监狱里终身监禁，6个杜埃人(包括一名妇女)被送回杜埃当地受审，他们后来在1420年5月10日被处以火刑，剩下的那部分书被同时焚毁。其他的人中有一个被判无期徒刑，一个被罚15年里只许进食面包和水，剩下的人需以各种方式向上帝和教会赔礼、为它们恢复名誉。

当着阿腊斯主教马丁·波雷的面，面对庞大的围观人群(如果我们相信当时书记官的记录的话)，对他们宣布的判决是这样的：

> 这些人结成了异端组织。阅读充满谬误的书籍，这是在向大家宣称：他们丝毫不相信圣父、圣子、圣灵三位一体，大家领受的圣事毫无意义，圣母有过不止一个小孩，圣徒并不住在拥有权利的天堂里，修道院只是个乌烟瘴气之所，忏悔对神甫来说一钱不值，圣水只是被滥用的玩意儿，他们在周六举办自己的夜会，十字符号只是代表绞架，没有什么是值得人们尊敬的，追思弥撒对死者来说毫无价值，还有其他一些邪说异论。[1]

在行刑的同时还举行了一场布道，由于围观的人太多，讲台都被压塌掉了，造成13人受伤，其中有些人后来死亡。被捣毁的教派使用了“夜会”这个词来形容他们每周六的宗教集会，是他们中的一个教士先用的。这个叫埃内坎·德·朗格勒的神甫后来被废除了他作为神职人员所拥有的特权，由主教亲自“用叉子(一种小剪刀)剃掉了他的头发”。这群人的聚会远离城市，一般在某个

---

① Paul Beuzart, *Les Hérésies pendant le Moyen Age et la Réforme, jusqu' à la mort de Philippe II(1598), dans la région de Douai, d' Arras et au pays de l' Alleu*, Le Puy, Imprimerie Peyriller, 1912, pp. 473 - 478.

城门外，以期寻求黑夜的保护，里面的那个贵族就被指控“携带一本关于黑夜的邪书并在集会上向众人朗读”。所有这些异端分子都在公众场合被戴上了贴有魔鬼装饰的帽子作为惩罚。另外，没有被处死的人里的大多数还被强制终身将一种黄色十字架佩戴在胸前及背后。

夜会、黑夜、远离人群和与魔鬼的直接联系，这四个因素构成了今后有关巫师教派魔鬼论说的主要框架。这些因素在这里表现为一种非常具体的异端，受到了严厉的惩罚。夜会这个词还尚未具备它的神话内涵，它还只是一个有组织的秘密教派信徒之间的夜间集会，在这里面准骑士德萨诺似乎扮演了一个司祭的角色，所使用工具的就是他手里的邪书。资料同时表明，成员中的一个妇女保存着其他图书，有时也会念给同伴们听，她在组织里也起了非常积极的作用，向其他人提供建议，面对死亡表现出非常坚定的态度。她当众宣称：“我们只需忍受两个小时就将成为真正的殉道者。”

从伏多瓦派到巫师

面对这些派别，裁判所法官们和教会人士对这一问题有了越来越多的不安思考。1417 年教会大分裂的结束反而为基督教内部重组的需要开辟了道路。巴塞尔公会议（1431—1449）提出了公会议的地位高于教皇的宣言，由教皇权力问题而产生的学说纷争由此画上句号，这无疑为正在悄无声息进行的教理变革提供了背景。经过这一变革，对真正异端分子的恐惧转移到挥之不去的想像中的典型——被魔鬼附身的女巫身上。在巫术诉讼高潮与由此产生的相关文字的兴盛这两方面的双重冲击下，巫魔夜会的传

说从 1428 到 1430 年间真正开始确立了自己的地位。由此也产生了一种转变：在专门教材上，对巫术这个概念的解释从狭义的异端发展为一个更为明晰的定义。这场运动的智力和地理中心都在阿尔卑斯山地区，那里与对伏多瓦派的审判以及在巴塞尔公会议后产生的精神萌芽都有直接的关系。经过 1460 年阿腊斯著名的伏多瓦派巫师事件，这个中心向受多种异教影响的荷兰地区偏移的倾向也显现出来。

"伏多瓦教派"这一概念从通常对异端的一种表示方法到对巫术的一种谴责性说法的变化，最初产生在大约 1428 年，随后在 15 世纪 30 年代这一变化逐渐明显。在文献资料中被称为"犹太教徒聚会"的巫魔夜会一词此时也有了巫师们在夜间集会的含义。这一转变是在一个非常明确的文化与精神背景下完成的，主要是在萨瓦－皮埃蒙特公爵阿梅代三世的领土上，包括萨瓦、多菲内、现今瑞士法语区的几乎整个部分、意大利西北部，以及以巴塞尔为中心的阿尔萨斯或瑞士地区。针对数百个指控对象的一场驱除女巫的风潮从 1428 年开始在上述地区的多处地方展开，一部写于 1430 年前后的佚名著作《抢劫财物》中收集了在相关法语地区的诉讼中所提出了一些概念，书中将这些被告定义为邪教成员，他们以集会的形式聚集在一起向魔鬼致敬，魔鬼的化身是一只黑猫，而他们则要亲吻猫的屁股。这些人还会吃儿童的尸体，尸体是通过挖掘坟墓而来，甚至是他们亲手杀死的。在集会中他们偶尔会性交，这也是奉了魔鬼之命。这套魔鬼理论的表现形式在德国的多明我会修士约翰·奈德的笔下有进一步的明确说明。在约翰·奈德于 1435 到 1437 年间在参加巴塞尔主教会议期间创作的《蚂蚁》的第五卷中，他描写了一个新的教派，据他看来这个教派活跃在伯尔尼和洛桑之间的地区，其成员会在夜间举行一些

向魔鬼致敬的仪式;还会杀害并吞食新生婴儿,有时甚至是他们自己的孩子;他们还能使多种妖术,例如引发一场冰雹雨。[①]

对巫术持有越来越恶魔化观点的知识界包括了法官和地方宗教裁判官,以及巴塞尔公会议的与会者,尤其是一些与萨瓦公爵关切密切的人,萨瓦公爵在1439年以非力克斯五世的名义僭称教皇。这个被视为萨瓦国真正缔造者的伪教皇于1443年被罢黜,最终于1449年宣布放弃教皇头衔。而他的私人秘书马丁·勒弗朗恰好在1440到1442年间创作了一首以鄙视妇女为主题的长诗,它有一个虚伪的题目——《妇女拥护者》。此诗首次用法语描写了当时的巫术并附有插图,也首次描绘了女人们骑在拐杖或扫帚把上奔赴巫魔夜会的场景:

> 骑在一根棍子上
> 赴犹太教徒的聚会
> 一群老妇,千人之众

在夜会上学习妖术和参加妖魔狂欢之前,她们遇到了魔鬼:

> 化身为猫或山羊
> 其实是魔鬼
> 要直接亲吻
> 它的臀部,以示顺从

不过作者表现出一个妇女支持者的形象,他对于他的反对者

---

① Richard Kieckhefer et William Monter, dans Robert Muchembled (éd.), *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*, Paris, A.Colin, 1994, pp.34 - 35, 48 - 49.

做出的上述描述表示了怀疑。这部法语作品迅速传播开来，其势头丝毫不亚于宗教裁判官们的拉丁文作品。人们猜测教士之间在这方面也存在着某种竞争，因为1431到1447年在位的教皇尤金四世本人也曾用拉丁语"Waudeuses"来表示魔鬼巫师。当时的人很可能已经比以前更加畏惧这些巫师：萨瓦公爵的一个私人顾问在1417年被斩首，因为他试图通过使用巫术来杀死萨瓦公爵。但是关键其实可能在于1449年之前一直都处于危机中的教会所特有的极度紧张的局面。对一个象征性敌人的具体化也许一方面可以释放全部的内在压力，一方面也能够体现出相关势力集团存在的合理性和正统性，尤其是伪教皇非力克斯五世身边的教士群体。我们无法明确这一点，它属于教会及萨瓦－彼埃蒙国的历史范畴。但需要注意的是，在15世纪上半叶的后半段，欧洲宗教与政治势力范围在这一地区的令人不安的重合，以及一种新的魔鬼巫术的产生。这一模式在忠于伪教皇非力克斯五世的法语区——多非内、萨瓦和现今瑞士的法语区以外并未很快被接受。一种可以接受的假设可能是基于这个模式与伪教皇之间的关系，非力克斯五世直到1449年，也就是他去世的前两年才真正退位。关于魔鬼巫术的传说是不是在此之后才真正从这样一种条条框框的内涵束缚中解放出来，所以在1450年之后就有了突飞猛进的发展呢？无论如何，在此之后这些传说开始在相关文学艺术作品中有明确体现，尤其是通过一起著名的阿腊斯诉讼案。

勃艮第腓力三世（死于1467年）统治末期的荷兰似乎成为了这个酝酿于萨瓦的新模式的中转站。针对它的指控仍然是说它们属于伏多瓦派，但伏多瓦派这个词自此以后就是魔鬼巫师们的代名词了。一些引起巨大轰动的事件使这一概念在比以前更广的范围里得以转播。阿图瓦伯爵领地的首都阿腊斯在1459到

1461 年间有一场大规模的诉讼，深刻地表现了阿腊斯城与整个勃艮第地区的魔鬼想像。[①] 一个阿图瓦籍的修道士于 1459 年在朗格勒被处以火刑，在场的是阿腊斯的一个宗教裁判官，修道士在之前的严刑拷打下供出了两个同伙，分别是一男一女。其中男人叫让·塔诺耶，或叫拉维特，绰号"没道理神甫"，又供出了他的同谋。1460 年 5 月 9 日，由阿腊斯教区主教的代理人、教区宗教裁判官和教皇在法国指定的代表裁判官组成的教会法庭判决，将上文提到的隐士、神甫和其他 4 名妇女作为教会的"腐化分子"移交世俗审判。从资料及这些人自己的忏悔看，他们的罪名是：

> 受诅咒的、该下地狱的伏多瓦派狂热信徒，背叛了真正的信仰，犯下了不可饶恕的罪行，包括与魔鬼通奸、抛弃上帝信仰、不做圣事、向魔鬼承诺不去教堂、不信真理、不忏悔自己的罪行；在地上划十字，然后用脚踏过以示蔑视；召唤魔鬼并接受它们的回应；进行魔鬼祭祀或致敬仪式，在魔鬼指令下有亵渎造物主的行为；非常不能容忍的是他们挪用祭台上的贡品。让·塔诺耶和德妮塞特犯有杀人罪，让·塔诺耶杀害了两名儿童，而德妮塞特则杀害了自己的孩子，不经洗礼就把他献给了魔鬼。让·塔诺耶和德妮塞特还用粉末以及别的污秽东西玷污了小麦、葡萄园还有其他的农作物。

让·塔诺耶还另外被指控犯有重婚罪，其重婚对象甚至可能

---

① P. Beuzart, op. cit, pp. 68 – 97，以及第 480 页下方的判决. Gordon Andreas Singer,《La Vauderie d'Arras》, 1459 – 1491. *An Episode of Witchcraft in Later Medieval France*，未出版论文，University of Maryland, 1974，由 University Microfilm International 拍摄微缩胶片，Londres et Ann Harbor。

是德妮塞特。她不是阿腊斯人，来自杜埃，后来在那里被当地法官判了火刑。所有情形使人们相信她是个秘密异端分子，就像1420年在杜埃被处以极刑的“饱满谷粒”庄园的那帮人。她在阿腊斯的同伙们大概也一样。新奇之处在于法庭上宗教裁判官们对他们的行为作出的整体定义。现实的与虚构的特点自此之后就混合在一起组成了一幅统一的画面，主要是向魔鬼出卖灵魂，违背自然规律与魔鬼发生关系，杀害儿童以及使用妖术。巫魔夜会一词还没有得到明确定义，但与魔鬼的聚会已经有间接关联了。

让·塔诺耶和另外4名妇女在阿腊斯城被处死后，对他们所奉行教义的探索仍在继续。当地居民对此陷入一种名副其实的狂热中。6月末3个富翁的被捕使人们惊愕不已，里面包括1名地方行政长官，以及骑士帕扬·德·博福尔。7月份又有两名行政长官被捕。其中1个叫安东尼·撒凯斯贝，他属于当地一个十分有权势和名望的家族。那些最富裕的居民开始迁离阿腊斯，搜捕的触角同时也伸向了那些不怎么优裕的社会阶层，例如有4个妓女也被抓了。总共有32人接受了宗教裁判官的盘问。原始资料隐瞒了当中6人的身份，其余26人为17男9女。这群人里的大多数似乎都被处死，但资料里对处决他们的记载多少有些自相矛盾。不管怎样，在1491年巴黎最高法院决定为他们平反昭雪时，有18个人已经死去了。这一事件引起巨大反响，不知所措的勃艮第公爵于是下令从1460年起将案卷文件移交布鲁塞尔。德·博福尔骑士被控在空中骑行和参加狂欢。还有一些人被怀疑已与魔鬼歃血为盟，包括让·雅凯——被捕的行政长官中的一个。阿腊斯民众对此的看法并不一致，一些人小声抱怨教会滥用职权。一首关于这个案子的歌曲充满愤怒和嘲讽，这时也流传开来。德·博福

尔大人的儿子因不满世俗法庭对其父的判决，向巴黎最高法院提起上诉，最高法院于是派了一个执达员在1461年1月来此调查。阿腊斯教区的代理人于第二个月被传唤至巴黎。这群迫害者之中最激进的一个，阿腊斯圣母院的长老雅克·杜布瓦在巴黎到科尔比的途中突然神经错乱，根据编年史作家雅克·杜克拉克记录的各种说法，一些人认为这是伏多瓦派施法的结果，另一些人则正相反，说这是神的惩罚。而巴黎最高法院的调查却进展缓慢，主要是因为勃艮第公爵大胆的查理与法国国王路易十一之间的斗争使局势变得微妙起来。高院最终站在了囚犯们一边，将他们的冤屈全部平反昭雪。公开的平反仪式在1491年7月10日举行。教区主教的代理人均被处以巨额罚款，高院还承诺将对受害人的后代给予补偿。他们还决定立一座赎罪纪念碑，然而这根本不可能实现。阿腊斯的主教以及宗教裁判官们被禁止使用重刑，此举的目的与其说是为了避免由此造成的一系列上诉事件，不如说是为了确立最高法院的权威。

1460年阿腊斯诉讼案中出现的有关巫魔的传说具备了魔鬼巫术的所有特征。它集中了关于宗教异化的真实元素，以及对于魔鬼教派发展的新思想。而这一思想实际上又混合了以前的种种观念，如杀害并吞食儿童及与魔鬼通奸等。所有这些要点都可以在对不同异端分子的起诉书中找到，甚至还包括一些犹太人的诉状，他们被怀疑为了某种仪式而杀害新生婴儿，然而这些要素并未形成一个非常有条理的有机整体。这些错综复杂的观念通过马丁·勒弗朗的作品开始在阿尔卑斯山区传播，他的作品成为巫术思想在宗教裁判所审查地区之外的首个传播媒介。1460年的阿腊斯，巫术的发展上了一个新台阶，因为伏多瓦派事件扩大了这一模式的影响。学者和艺术家攫取了它，并使其在城市的精

英以及勃艮第公爵的宫廷中传播。还有巴黎,通过最高法院对此事件的调查、还有一些文字和图片的流入,首都也受到了影响。这中间起重要作用大概还是人的好奇心,而不是害怕。在阿腊斯,对迫害伏多瓦派的激烈反对从事件开始就存在,1491年的平反决定也只是证实了反对者的看法而已。这些人并不否认具体异端现象的存在,但是对针对魔鬼的系统指控持怀疑态度。其中有的人认为这一事件部分属于政治或宗教上的火并。这一悲剧并未导致任何群体恐惧症的产生,因为15世纪下半叶在阿图瓦及邻近的弗朗德勒地区,对巫术的非难还是罕见现象。巫术的新表现似乎还只局限在贵族想像范围里,并未从根本上对民间信仰产生影响。

死于1469年的弗朗德勒教士作家约翰内斯·廷克托尔在阿腊斯事件的直接启发下创作了《反对伏多瓦派宣言》。这部作品被翻译成法文,现存3册,分别被收藏在牛津大学、布鲁塞尔和巴黎(法国国家图书馆),这3本的书名页上都有几乎相同手法绘制的细密画。画的主题是一场向魔鬼致敬的巫魔夜会。天空中满是飞翔的巫师和女巫,他们骑在扫帚上、魔鬼的背上或被抓在它们爪下。地面上,远处有个城市,而远离城市的荒凉之处跪着一群男男女女,部分人手里还拿着蜡烛,他们围在一只公山羊周围,一人提起山羊的尾巴让另一个人去亲吻它的臀部。巴黎的手稿里还有两幅相同题材的圆形灰调单色画。一幅画的是一个头上长角的魔鬼在鼓动巫师们亲吻一只猫的臀部。另一幅画的也是一个长角的魔鬼,但胸生双乳,还长着蝙蝠的大翅膀,正鼓动崇拜者们进行同样的仪式,只不过亲吻的对象换成了一只猴子。我们似乎还没发现15世纪有其他关于通过山羊向魔鬼致敬的记载。这几幅画里出现的人都穿着衣服,包括那些飞在空中的人,而且在

布鲁塞尔藏本的插图中他们还都是衣冠楚楚的。关于性的一套程式只在那些猥亵的亲吻中有所体现,没有丝毫魔鬼狂欢的暗示,更没有通奸。总体说来这些画并不恐怖,而是奇特的、带有逸事风格的。[①]当时能够拿到手稿的特权阶层可以将这些插图解释为是对异端的具体记录,他们知道异端的确存在,或将其视为关于魔鬼介入人类世界的记载,这时的魔鬼已有了与人一样的身材,或者附在某些动物身上,如公山羊、猫、猴子等。

据统计,在 1435 到 1487 年间,从奈德的作品到《女巫之槌》,共有 28 部关于巫术的论著问世,而从 1320 年到 1420 年这 100 年间也总共只有 13 部。[②]其增长速度显而易见,这并不使人惊奇。巫术的观念渗入了整个教士圈子,但关于所谓魔鬼教派的图片实在太少,说明这些观念还未能被社会上的其他人欣然接受。如果说拉丁文统一了教会中人的宗教观点,那么对于被一些作家十分夸张地称为魔鬼主义浪潮的高涨,它也起了阻碍作用。宗教裁判官眼中的魔鬼,意大利壁画家笔下的魔鬼和伏多瓦派的大公羊,在广大民众看来还是很难体现什么具体意义。在中世纪的最后几十年里,它们开始组合到一起,不过并未形成什么真正的巫术高潮。

对女巫的毁灭性一击

15 世纪 80 年代,事态的发展又到了一个重要阶段,但还不是

---

① *Les Sorcières*, catalogue de l'exposition de la Bibliothèque nationale, 1973, pp.59 – 60. 作为补充:Jacqueline Kadaner-Leclercq, «Typologie des scènes de sorcellerie au Moyen Age et à la Renaissance. Esquisse d'une évolution», dans Hervé Hasquin(éd.), *Magie*, *Sorcellerie*, *Parapsychologie*, Bruxelles, Editions de l'université de Bruxelles, 1985, pp.46 – 47.

② J.Delumeau, *La Peur en Occident*, op.cit., p.349.

决定性阶段。巫术诉讼的数量达到了一个高峰,不过远远不及近代迫害案的数量。此时的鬼神派已得到来自教皇的明确支持。英诺森八世1484年颁布通谕,以此激励德国的高级神职人员去声援追捕巫师的运动,当时巫师的人数已经很庞大了。英斯蒂道里斯与斯伯伦古这两个多明我会修士就此问题展开调查,并写出了关于女巫驱除运动的第一部长篇论著——《女巫之槌》,于1487年出版。两位作者援引教皇谕旨探究了78个问题,以求弄清楚被他们称为"女巫异端"的起源和发展,最后在作品的第三部分给出了"消灭这一异端的最终良方"。作者提到了向魔鬼出卖灵魂、魔鬼的象征以及女巫的一些危害行为,但他们忽略了巫魔夜会。[①]书中反复强调了妇女对此的责任,体现出他们矛头指向的真正决定性转变。因为,即使奈德和勒弗朗这样表达,但牵扯诉讼案里的往往是男人,而阿腊斯的伏多瓦事件里也男人占大多数,廷克托尔手稿里的细密画上男人也是很多的。

一个更重要的事实是,在印刷术的帮助下,巫术观念的传播范围达到了手抄本时代难以企及的广泛程度。根据对图书馆藏书目录的统计,《女巫之槌》在1520年之前至少出了15种版本,几乎都集中在莱茵河沿线的城市,还有纽伦堡,只有两个版本是在巴黎推出的,分别是1497年和1517年,另外里昂1519年也出过一版。如果按平均每一版印1000至1500册计算,那么宗教改革之前此书就有超过2万册在民间流传,其中法国有8000册,其余的都在德意志神圣帝国境内。然而这本书在1520到1574年间突然就不时兴了,但随即再次风靡,又出了19个版本,1574到1579年

① Henry Institoris, Jacques Sprenger, *Le Marteau des sorcières*, présenté par Amand Danet, Paris, Plon, 1973.

威尼斯出了3个版本，1584到1669年里昂又出了10个版本。[①]《女巫之槌》的第一代读者群主要是在日耳曼地区，尤其是莱茵河沿线。两位作者也是将他们魔鬼世界的中心放在莱茵河流域。斯伯伦古生于巴塞尔附近，然后求学科隆，最后成为美因茨、特里尔、科隆、萨尔茨堡和不来梅大教区的宗教裁判官；英斯蒂道里斯出生在位于科尔马北部的塞莱斯塔，曾担任塞莱斯塔多明我修道院的院长，后来也是一位令人生畏的宗教裁判官，他的管辖范围包括了神圣帝国易北河以西的整个地区。两人的经历说明了他们为何会重点关注莱茵河流域，这个范围的一头延伸到伯尔尼和洛桑附近，另一头扩展到了奥地利和意大利北部。1485年，教皇仅一次出面就使被英斯蒂道里斯下令关押在因斯布鲁克的50余名女巫得以释放。[②]这一切都说明了教会与魔鬼模式的直接关联，这种模式产生于阿尔卑斯山区，在阿腊斯得到发展，在意大利到北海之间的走廊地带广泛传播。英斯蒂道里斯好像在1458年曾亲自到斯特拉斯堡参加了伏多瓦派主教弗雷德里克·雷塞的火刑执行，当时距阿腊斯事件发生还有两年。他强烈反对另一位来自波斯尼亚、被土耳人驱逐的克拉尼亚多明我会大主教的倡议，此人力争召开一个新的公会议来取代巴塞尔公会议。英斯蒂道里斯说自己讨厌"这头贪婪的狗熊，他应该被石头砸死"，因为他"冒犯了圣山和教皇的权威"。支持最高权力在公会议，或坚持教皇为最高权威，两派之间的斗争构成当时社会的大背景，正是在此背景之下完成了从对伏多瓦派的非难到神魔派巫魔夜会传说的

① Henry Institoris, Jacques Sprenger, *Le Marteau des sorcières*, présenté par Amand Dànet, Paris, Plon, 1973.pp.17 - 18.

② Henry Institoris, Jacques Sprenger, *Le Marteau des sorcières*, présenté par Amand Danet, Paris, Plon, 1973, pp.33 - 39, 48 - 49.

转变。《女巫之槌》一书的两位多明我会编者的精神状态值得我们进行更为深入的研究。无论如何，在这个欧洲受异端影响，尤其是受伏多瓦概念所涵盖的各种异派影响最深的地区，他们向人们灌输这种镇压女巫的思想绝非单纯的巧合。这样一个动荡的地区同时也是各种权力激烈竞争的地方，它们来自教皇还有民间势力：神圣帝国、萨瓦公爵、瑞士联邦、勃艮第公爵。表面看是撒旦挣脱了枷锁，实际上是有人在试图将自己的法则和信念强加于这个地区的人民。在这各方激烈争夺的回廊地带，印刷术的产生又加剧了精神领域之间的对立，直至路德出现。因为这一地区同时还是来自意大利的人文主义思想以及艺术和文化新观念的传播要道。表达方式与思想类型、新与旧的碰撞在此到了白热化程度。

魔鬼的裸体

印刷术也被一些思想家归为一种魔鬼的艺术，它使撒旦的新形象深入到成千上万人的脑海中去。不过，书籍并非鬼神观的唯一传播工具，也不是它最主要的传播途径，因为艺术品的传播作用非常大，尤其是在中世纪末的日耳曼地区。图画能概括那些大部头著作的要领。无论从总体上对宗教感情的发展而言，还是只对神魔理论的发展而言，图画都是这场关键的争战的重中之重。

这些图画的大部分并未以巫魔夜会为主题，而是描绘了裸露的人体，作为原罪的表达方式。意大利的作品根本没有照着这个思路走。15 世纪的意大利人文主义者和艺术家们重新发现了古代经典中的人体美，排除了犯罪这层意思，而波提切利又引入了新柏拉图主义。这一学派认为一个美妙的裸体只是体现了人的

内在美，即灵魂的美。丢勒描绘的胜利者裸体以及老卢卡斯·克拉纳赫笔下更精巧和邪恶的裸体，反映了世纪之交以来在日耳曼文化领域产生的一种新的身体观。在这一反差巨大的领域里，以前的形式还保留着自己的一席之地。[①] 丢勒作于1496年的一幅雕刻作品中，用金发美女健硕的外形来象征财富；克拉纳赫在1506年创作了精美的维纳斯正面裸体画，她有着宽大的骨盆，浑身上下只戴着一串双排的珍珠项链。这些作品都体现了出脱离了罪孽概念的身体观。路德维希·克鲁格1514年在纽伦堡创作了以亚当和夏娃为主题的浮雕，当时的宗教裁判官看了会作何感想呢？夏娃以正面示人，可以看到她的阴毛和阴唇，她温柔地靠在亚当的肩上，而亚当是以背示人，右手放在下腹处，左手拿着一个苹果，在他的脚边一只猴子正在咬这个苹果。[②]魔鬼主题无疑已出现，比如猴子，树上的蛇以及夏娃挑逗的姿势。禁止表现生殖器官这个雷池，作者已经越过了不只一步。在丢勒1504年的一幅雕刻中，亚当夏娃身上有遮羞的树叶，在克鲁格1524年的另一座浮雕作品中亦是如此，但是他在1515年的一幅青铜板画中明确描绘了亚当的性器官。[③]

作为真正意义上的一种文化革新，对人体写实的表现方式也是重要的宗教筹码。不寻求任何方式遮挡性器官及体毛的完全裸体在16世纪上半叶并不少见。特兰托公会议作出了最终禁令，一群被戏称为“穿裤子派”的画家还前往意大利，去遮盖一些艺术

---

① *Der Mensch um 1500 . Werke aus Kirchen und Junstkammern*, Berlin, Staatlichen Museen Preussischer Kulturbesitz, 1977（展出目录）。

② *Der Mensch um 1500 . Werke aus Kirchen und Junstkammern*, Berlin, Staatlichen Museen Preussischer Kulturbesitz, 1977, pp.118, 130, 156.

③ *Der Mensch um 1500 . Werke aus Kirchen und Junstkammern*, Berlin, Staatlichen Museen Preussischer Kulturbesitz, 1977, pp.157 – 158.

作品中他们觉得不应该出现的部分，比如米开朗琪罗的壁画中的一些内容。在神圣帝国，对新鲜事物的热情，有时也许是一种要震撼最保守传统主义者的有意识的愿望，或是以相对合法的手段突破强制性禁令的可能性的存在，使人们得以用一种新眼光去看待美女的身体。在此机会下，像泽巴尔德·贝哈姆在他1530年左右的作品《女浴》中表现的那样，①罪孽的意义离开了神话和惯常的舞台，在克拉纳赫的《圣经》画中这一层含义也削弱了。它转而集中体现在一个新对象上，那就是女巫的裸体。

直到那时，在艺术作品中，被罚入地狱的人仍然是以裸体出现，不过是以一种得体的方式表现的，而里面的巫师和女巫都是穿衣服的，包括廷克托尔书中细密画所描绘的巫魔夜会也是如此。性器官只是被隐晦地提及，主要是通过对魔鬼在肛门或腹部的脸来表现，有时这脸也会长在女人身上。魔鬼性器官上的这张脸就代表着罪孽，尤其是性方面的罪。②这样就可以理解，为何向魔鬼致敬要通过亲吻其臀部来表示，这里的臀部就暗示了魔鬼的性征，而后者本身也象征着亚当和夏娃的原罪。基督教伦理观以此方式来表现肉欲问题。14世纪出现了女罪人，她们身体的每个部分都代表着一项罪孽。肚子上的头或嘴暗示了女人旺盛的性欲。例如，在一部可能出于1350至1360年波希米亚的手稿中，一个狼头大张着嘴，嘴里伸出一个巨大的阴茎状舌头，使人联想起“罪恶的贪婪之口”，对12世纪宾根时期的圣西尔德加德来说这就

---

① *Der Mensch um 1500 . Werke aus Kirchen und Junstkammern*, Berlin, Staatlichen Museen Preussischer Kulturbesitz, 1977, p.131.

② *Diables et Diableries. La représentation du diable dans la gravure des XV ͤ et XVI ͤ siècles* (coordonné par Jean Wirth), Genève, Cabinet des estampes, 1977, p.25.

代表着性器官。[1] 1493年在巴塞尔出现了一座诠释若弗鲁瓦·德拉图尔·朗德里书作的雕刻，表现的是一个与虚荣鬼在一起的妖艳女人。虚荣鬼为兽面人身，从一面镜子中可看到它露出的肛门，这是一个正在对镜梳妆的美丽女主人的映像。[2]或许我们可以从这个变脸的把戏中推断出，女人的脸只是魔鬼可怕肛门的一种伪装，也就是说由于女人与生俱来的淫荡，在她的迷人美貌下隐藏的是地狱的入口。

从1490年到16世纪二三十年代，在神圣帝国里这些题材的组合交错成为一种新的潮流。像1508年克拉纳赫的《巴黎的审判》，1529年多马斯·黑林同名作品，以及洛伊·黑林1512年前后充满挑逗性的作品《爱情花园》。这样一批充满色情的作品纷纷涌现，与此同时死人之舞的传统也在现代形式下重现光彩。一名年轻女子的美丽胴体在这种情况下成为对事物虚荣心展开思考的契机，她身边有一个老妇女的身体作为对照，甚至还有一种更惊人的方式：少女被一具可怕的骷髅抱在怀里。汉斯·施瓦茨在1520年左右创作的浮雕中，有一个圆形浮雕是一个美丽女子的裸体半身像，她绝望地背过脸去，但也无法避开来自一个身上挂着几片肉的骷髅的危险触摸。汉斯·巴尔东·格里恩在1517年的画作中画了一个年轻的裸体姑娘，她站着，身上的一层薄纱根本无法遮住阴毛，姑娘双手合十，一个骷髅从身后环抱着她，姑娘很清楚自己无法躲避它所代表的死亡。画面的背景灰暗，突出了姑娘

---

① *Diables et Diableries. La représentation du diable dans la gravure des XVe et XVIe siècles* (coordonné par Jean Wirth), Genève, Cabinet des estampes, 1977, p.25. 以及 Jurgis Baltrusaitis, op. cit., p.310。

② Ernest et Johanna Lehner, *Picture Book of Devils, Demons and Witchcraft*, New York, Dover Publications, 1971, p.7.

白皙的肌肤和圆润的身体。[1]

格里恩有可能是根据自己的灵感和买家的要求来处理色情的不同程度和令人忧虑的虚荣心的。因为，很明显，私人收藏家与负责教堂装饰的人的需求不会相同。对此的表现只有更复杂，因为万物虚空画往往传递着一种悲观主义情绪，或是尽情享受生活的主张。然而我们从中可以看出，相对于传统死亡舞蹈来说这是一种主题的转变，当然传统的死亡舞蹈也一直有人表现，比如1528年汉斯·霍尔拜因的作品。[2]施瓦茨和格里恩的作品并没有表现出死亡消灭了社会等级差别的思想，他们更多描绘的是死亡与女人之间的内在联系。虽然这个假设并不是多大胆，但我还是认为当时的德国艺术体现了人们对女性社会地位越来越多的思考，尤其是关于她们与超自然的关系。在《圣经》中，死亡的确是与罪孽、恶魔及夏娃联系在一起的，因为就是夏娃促使亚当犯了原罪而将死亡引入到这个世界。这个古老的观点通过《女巫之槌》一书在同一个文化圈里重获新生。诚然，在巫术方面对女性责任的强调首先表现出一种与玛丽亚崇拜相反的信仰，但原因并不仅仅在此。以女性身体为主题的艺术作品充当传播媒介，这模糊了关于罪人裸体的传统主张，从而产生很大问题。在对这种以渎神的方式表现人体在教义上进行制止之前，对裸体妇女魔鬼特征的强调保护了古代的法则。虽然表现维纳斯的性器官、月神狄安神的魅力或是沐浴女子的美貌这些行为没有禁止，但可能它们不断提醒着人们，外表是如何具有欺骗行，甚至危险性。裸体女巫也出现了，有时是因为艺术家的色情口味，更多时候是与一系列被认为可以引起恐惧的负面象征联系在一起的。

---

① *Der Mensch um 1500*, op.cit., pp.124 - 125, 139, 143, 145.

② *Der Mensch um 1500*, op.cit., p.147.（一对穿戴富贵的夫妇和一个击鼓的骷髅）

对巫魔夜会和女巫的描写在《女巫之槌》问世的时代在相同的文化地域发展起来。1468年出版于奥格斯堡、由汉斯·温特勒创作的《道德之镜》一书收录了有关这些题材的一些雕版画，当时最著名的木刻画有6幅，均被多次复制，都收录在乌尔里希·莫利托的《女巫与女人》里，此书1489年在康斯坦茨出版，在随后的近百年里重印达15次。[①]这些画里的女巫都穿着长衣服，魔鬼亦然。女巫在一个长着蝙蝠翅膀的魔鬼协助下，骑着典型日耳曼传统式的带叉手杖飞赴巫魔协会，这一场面在莫利托看来是一种由魔鬼引起的梦境中产生的幻想。8年后，人们渐渐转而相信巫师行为的真实性，并开始表现裸体。在哈特曼·舍德尔1493年的版画《自由编年》中，魔鬼牵着一匹马，马屁股上骑着个女巫，女巫光着身子，乳房清晰可见，不过一层不透明的纱遮住了她的阴部。[②] 这部作品在同一年里出版了两次，体现出其受欢迎的程度。U.腾勒的《新教徒之镜》在1509年到1527年间重印了11次。该画在同一页上表现了关于巫术的多个场面。然而女巫穿衣服的传统并未消失：在加佐的《女巫概略》(1608年出版于米兰)中，魔鬼们光着身子，但巫师和女巫都是穿着衣服的。但是，德国的印刷画已经特别强调裸体女巫题材了，并产生了相关一批著名艺术家，像丢勒、阿尔特多费尔、汉斯·巴尔东·格里恩、布克迈尔以及卢卡斯·克拉纳赫，这些人往往也参与了当时的种种宗教、社会及政治斗争。人们逐渐接受了文艺复兴思想，最终导致宗教革命的一些问题也酝酿成熟，在这样的双重背景下，16世纪的前25年是这一主题的繁荣时期。[③]

---

① J. Kadaner-Leclercq, art.cité, pp.47 – 49.

② *Duivels en demonen. De duivel in de nederlandse beeldcultuur* (catalogue d'exposition, dir. par Petra Van Boheemen et Paul Dirksee), Utrecht, Museum Het Catharijneconvent, 1994, p.115。

③ J. Kadaner-Leclercq, art.cité, pp.50 – 57.

如果说丢勒是这类艺术家中最知名的一个，那么汉斯·巴尔东·格里恩就是在相关题材作品上最多产的一个了。我们在前面已经提到过他的一幅作品，画的是死亡怀抱中的年轻姑娘。从1510年起，他创作了多幅关于女巫的作品，而且人们认为巴塞尔和弗赖堡的神学教授约翰·盖勒·冯·凯泽斯贝格1517年在斯特拉斯堡出版的《蚂蚁》一书中的组合插画也出自格里恩之手。格里恩在描绘作品中的年轻裸体女巫时为她们赋予了一层色情意义，比如，在他因1514年的一幅因仿作而知名的画中，一个老妇乳房下垂，面容苍老，她强壮的身体衬托出身边两个少女的吸引力，她们的姿势十分具有挑逗性，一个四肢着地，臀部面对观众，另一个挥舞着一罐燃着的油膏，将其涂抹在大腿之间，此举能帮助她飞向天空去参加夜会。除此之外画中的背景没有任何会使人联想到魔鬼的东西，这和格里恩的其他插图或油画作品是不一样的，在他的其他作品里有骨骸、怪物、准备施法用的冒烟的壶、人的头颅，在他的一幅常被复制的木版画中，黑夜的天空里甚至有一个女巫骑着一头被魔鬼附身的大公羊。[①]1506年阿尔特多费尔刻制了相同风格的版画作品《巫魔夜会》，这些作品远非单纯的逸事风格或简单的色情主义，就像汉斯·弗兰克在其1515年的画作《四女巫》中表现的那样，画家常常让少女诱人的胴体与老女巫的身体形成强烈对比。作品中主要的观念当然还是性，格里恩1515年的画作《年轻女巫》毫不避讳地对此进行了表现，画中女巫丰满的臀部正对着一条魔龙伸出的阴茎状舌头。但是她同时又和衰老与死亡联系在一起。作品所表现出的色情又有一种病态的含义，因为最美丽的女性胴体都不可避免具有这个征兆。性被赋予一种

---

① *Les Sorcières*, op. cit., pp.2, 33, 41, 44, 46-47, 49, 74, 102.

毁灭性的象征含义,就像上文曾提到的被骷髅缠住的少女。也许并非出自刻意,艺术家们表现巫术时将女性形象与死亡紧密联系在了一起,这正应了教会人士的担心,可能还包括购买这些作品的显要人物。甚至当一切显得很平静,当我们的眼光温柔地注视着那些引发爱意的身体,就像收藏在法兰克福的格里恩的一幅油画,里面两个裸身的年轻女巫好像出自一则神话故事,这时危险仍然存在:一对被魔鬼附身的公山羊,眼睛正从最下面窥探着你,一块黄色的纱几乎遮住了它的整个身体。我们这才发现坐着的那个女巫正是骑在山羊背上。[1]在丢勒 1500 和 1501 年前后的作品,尤其是尼克拉斯·马努埃尔(1530 年去世)的作品对老年女巫的描绘中,这种联系则更为明显[2]。女巫头发凌乱、全身赤裸,和她周围的背景一样,双乳下垂——有时魔鬼也有类似的器官,女巫有浓密的阴毛,面带一丝忧虑的强笑盯着观众,身体姿势挑逗,全然不顾自身的衰老。没有什么能更好地表现女人骨子里的淫荡,在当时的观点看来女人的年龄更是加深了这种淫荡,还有她们毁灭性的力量,因为当时普遍都认为性行为是对男性的消耗,甚至肯定会导致病人或伤者的死亡。

能够快速复制的木刻或金属刻版画大量涌现,此类作品的成功表明了一种需求的增加。巫魔夜会的传说首次超越了思想家与读书人的界限,当时将拉丁文著作翻成通俗语言使更广大民众对这些神秘的事情有了初步了解。夜会的景象明显是建立在一个更广泛的想像基础上,这也有助于鬼神学思想的传播。然而其传播范围的扩大是否从根本上影响了农民阶层乃至大部分城市

---

① Illustrations dans R. Muchembled (dir.), op.cit., pp. 80 - 81, 85.

② Robert Muchembled, *La Sorcière au village*, XVe - XVIIIe siècle, Paris, Gallimard, 1991, ill. n° 16(Dürer), 以及 J. Kadaner-Leclercq, art. cité, p.57(Deutsch)。

群体,这一点仍值得怀疑。我更倾向于认为,对于以体现对魔鬼和女人的恐惧为中心的宗教及伦理象征的传播,德国,尤其是莱茵河地区,以及德国周边地区,特别是杰罗姆·博斯时期的荷兰是接受最快的地区,至少在宫廷和城市上层阶级中是如此。这里即将迎来16世纪上半叶后期的教派大斗争,就在这个动荡不安的地区,裸体的老年女巫是一种纯粹的幻想,是极度恐惧的一种表现。宗教和文化的这种发展趋势导致了16世纪末及17世纪初神圣帝国境内对女巫的大追捕,在事件的发展中男人也必须承担一部分责任。德意志以外的欧洲其他地方则几乎或根本没有此现象的存在。产生在阿尔卑斯山地区、拉丁文概念的巫魔夜会在德国境内的上层文化中扎了根,并且在之后通过图画表现出来。这些图画成为一种绝妙的载体,通过生动再现由罪恶女巫代表的罪恶女人,表达对魔鬼的恐惧,促使信徒们遵循“善”的道路。不过对女巫进行大规模驱除的时代尚未到来。宗教改革与教派间的武装冲突猛然消解了这股魔鬼的洪流。1525年德国农民战争之后近50年的一段时间里,根据教派的不同,魔鬼变成了教皇,或是还俗的僧侣,而且似乎抛弃了它的秘密门徒——巫师。《女巫之槌》此时已不再上市。鬼神学说在1570到1580年之前都没什么进一步发展。女巫们也并未利用这一间隙来甩掉身上背负的枷锁,因为直到同一时期对她们的诉讼还是较少的。巫魔传说传播范围的最后一次扩大就要发生,它最终导致了对女巫的疯狂迫害。

变魔妄想的成功

欧洲大规模的女巫驱除行动直到1580年才开始,在神圣帝国境内尤为激烈。从1519年路德崭露头角直到驱除运动开始前这

段时间里，只出现了一些零星的追捕和几场“小的审判恐慌”，其程度与之后的运动不可同一而语。这一奇怪的现象很值得分析，不过在这里无法展开详细说明。只能说大家应该注意到，这种反差的出现并非由于宗教改革派对女巫的态度发生了根本转变。16世纪40年代初，路德与加尔文均赞同对巫师动用死刑。整个40年代，属于路德派的丹麦就执行了40余起死刑，转而支持新教的老奥斯纳布吕克教区也开始出现了搜捕行动。类似行动在同时天主教派的福拉尔贝格州及泰辛州的几个城市中也已展开。从16世纪60年代起，瑞士的多个地区也加入了进来，它们中有属于天主教派的也有信奉新教的。[①]福拉尔贝格州和泰辛州的情况使人们相信，在作为这一现象起源的阿尔卑斯山地区，更大的行动正在酝酿当中。但是在这些小范围流行的迫害运动中，绝大部分是由新兴势力在一些直到那时仍未受巫魔思潮太大影响或根本未受影响的地区发起的。也就是说，新教徒必须要依赖女巫驱除行动来扩大影响。从新教建立一开始起，他们就抓住魔鬼传说来做文章，严厉镇压所谓的魔鬼信徒。路德本人是十分相信魔鬼的，不久之后我们也可看到，一种属于新教的强有力的魔鬼文化16世纪末在德国得到了十分广泛的传播。[②] 至于日内瓦，一直到17世纪中叶，人们都在用火刑镇压女巫，而隶属长老派的苏格兰在这方面也是迫害运动盛行的地区之一。

为了解释在相关天主教地区此类驱除运动发展明显迟缓的原因，人们脑中出现的一种推测是，因为那些地方的当权者们在宗教改革的冲击下正处于一种惊愕状态，随后他们就将精力转而放在了扼制这一新生的但在他们看来却是首要的威胁上。构成

---

① R. Muchembled (dir.), op. cit., pp.52 - 53, 69 - 70.

② 见本书第四章。

15世纪神魔思想主要流传地带的阿尔卑斯山和莱茵河地区此时正好成为了教派斗争最激烈的区域，其中尤以瑞士领土周围、德国西北和西南部，以及一些接受了新思想的荷兰城市为最。查理五世试图通过严厉的皇家立法扼制新教的发展，面对如此的新教狂潮，对鬼神论的担忧只能退居二线了。当新教派成功地在丹麦等地树立了牢固的政治基础后，他们也开展了对民众更大规模的精神监督运动，并毫不犹豫地运用产生自天主教的巫术概念去打击魔鬼教派。在此背景下，德国西南部对女巫的首次大规模搜捕于1562年在维森施泰格展开，维森施泰格是一个信奉新教的城市，但教派间的争夺也十分激烈，这次行动中共有63人被处死。整个西南部地区直到1575年前后才又出现了单个地方处死超过20人的事例，西南部地区由350个不同的裁判管辖区组成的，天主教和新教这两个敌对的派别对它们也是觊觎非常。随后疯狂的大迫害开始了：截至1698年，有数千名被指控犯巫术罪的人被处死。[①] 19世纪德国的新教历史学家只片面夸耀宗教改革的解放作用，而与他们所说的相反，1560至1600年间驱除女巫运动的力度对新教和天主教来说是同样大的，只不过到了1600年之后前者的热情有所消退，而后者的行动则愈演愈烈罢了。[②]

巫术的概念就这样灵活地适应了由宗教统一性的中断而造成的新局面。它在整个天主教世界里的休眠状态一直持续到1560年前后，16世纪40年代开始有新教徒零零星星地接过驱除巫师的火炬，于1562年突然在维森施泰格发起了一场引发大规模

① H.C. Eric Midelfort, *Witch Hunting in Southwestern Germany 1562 – 1684 . The Social and Intellectual Foundations*, Stanford, Stanford UP, 1972 (pp.86 – 90 关于维森施泰格的部分)；另有 Wolfgang Behringer, *Witchcraft Persecutions in Bavaria. Popular Magic, Religious Zealotry and Reason of State in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge UP, 1997。

② H.C.E. Midelfort, op.cit., pp.32 – 33.

恐慌的追捕，这个市属于内卡河与多瑙河之间的施瓦本阿尔卑斯山地区。巫术首先影响的是整个德国西南部还有瑞士的一些地区，这些地方正处于神魔思想一向偏爱的莱茵河－阿尔卑斯地区的中心，随即它又在其他一些地方蔓延开来。然而，认为整个欧洲都受到影响的说法是不准确的。这场魔鬼大地震的中心始终位于从意大利到北海之间的宽阔走廊。16世纪末那些最大规模的女巫驱除行动都集中在这一地带，后来才席卷整个德国，但是这一运动几乎丝毫没有波及地中海地区，而且也是更晚才影响了欧洲的中部和东部。

驱除女巫运动在16世纪最后25年里的突然升级说明，这一时期人们对魔鬼的恐惧大大增强了。找出此种现象的产生原因和起作用的社会范围也是必要的。宗教上的不安定和斗争、政治压力、“小冰川时期”引起连续几个多雨的夏季而造成歉收、频发的鼠疫、宗教战争背景下人际关系中粗暴成分的增加，这些因素组合到一起构成了引发这一现象的原因。但是我们可以断言这些运动在不同阶层获得的效果相同吗？最广大民众对魔鬼的惧怕已经强烈到足以在区区几年里彻底改变群众的世界观，使其转变成一种对魔鬼的全新恐惧心理吗？我的回答是否定的。从根本上得到改变的似乎更多的是当权者感到焦虑的内容，而非群众所信仰的东西。女巫驱除运动的突然爆发和飞速发展，相对农民精神状态的变化来说，似乎与影响社会精英的文化革命更紧密的联系在了一起。宗教改革以及反改革的斗争所引发的一系列事件，强烈地震撼了知识分子、艺术家、教士、有产者和贵族阶层。从此一条新的分界线将地中海地区与欧洲西北部，特别是神圣帝国及其周边地区分割开来。地中海地区仍沉浸在意大利文艺复兴和人文主义的思想启蒙中，而欧洲西北部的土地上正发生着激

烈的教派冲突。宗教战争开始于16世纪60年代的法国和西属尼德兰。文艺和艺术反映出16世纪初空想人文主义乐观思潮的消退,以及黑夜、悲怆、悲剧性和暴力等力量的壮大。文艺复兴在意大利的文学和艺术中体现为矫饰,而在上述一些更具风险的地方则显得更加阴郁和悲壮。城市里的显贵、军官和担任宗教或世俗职务的人担心,充满动荡和危险的16世纪会变成一个"灾难"的世纪,似乎上帝已经放弃了人类,要对他们的罪孽进行惩罚。像16世纪前三十几年出现的伊拉斯谟那样,仍然相信造物主的好意并认为教会内部存在改革可能性的人们,在1563年结束的特兰托公会议上遭遇失败,获胜的是拥护使用"武力"恢复失地和重新占领人们思想的一派。天主教的反改革运动与宗教改革针锋相对地展开了。人文主义者的世纪逐渐走向了排斥异己。

魔鬼的复兴就产生于这个背景之下。它主要还是源于一种目标的转向,这种转变由教会做出决定,世俗权力执行,知识分子和艺术家来传播。新教和天主教派之间产生了某种竞争,双方都试图证明,魔鬼比从前活跃是由对方的宗教罪孽及罪行造成的。对魔鬼主题的强调首先从新教徒开始。《旧约》里记载了撒旦的阴谋诡计,新教对《旧约》的强调因此起了非常重要的作用。特别是使用当地语言的经文使人们都能看懂,而印刷术又使它们得以大量传播。另外,改革派毫无保留地完全接受了中世纪的鬼神学,虽然这并没有被收录在《圣经》里。相对天主教来说,魔鬼在路德的神学里占据着更为重要的地位。16世纪下半叶,以"魔鬼书"为代表的专门魔鬼文学在德国繁荣程度非同寻常,这证明了魔鬼形象的重要性。同时魔鬼在诗歌及戏剧中也是频频出现[1]。

---

① 见本书第四章。

宗教宣传对新教妖魔化与之敌对的天主教派起了很大作用，尤其是教皇，他被新教视为伪基督，预示着撒旦统治时代的到来。需要补充的是，新教对驱魔术和私人忏悔的摒弃更加深了人们对魔鬼的恐惧，因为这些天主教的仪式能够抑制、至少是控制这种情绪[1]。在天主教方面，有两大因素同时加剧了人们对魔鬼的畏惧。首先，与新教的激烈斗争证明了他们的一些错误，从而使他们重新肯定了之前被摒弃的思想。16世纪最后三十几年里所举行的公众驱魔仪式，首先驱走的是改革派思想传播者身上附着的有灵性的魔，另外，特兰托公会议后开始的天主教改革，在众多因素中强调的是一种更具政治倾向性的基督教位格的变化，其代表是罗耀拉的圣依纳爵和耶稣会教士们。这种改变要求优秀的人要意识到自身的责任，他们必须仔细地互相质询以消灭任何信念中脆弱的迹象。中世纪的基督教向圣人和"上帝的竞技者"保留了这一道窄门，而特兰托公会议后的天主教则使它对所有牧师以及世俗社会里最虔诚的信徒开放。这些被要求内省的基督徒又一次要独立面对自身的罪孽，不管怎样，比起那些中世纪的信徒来，他们更加坚信一种共同的信念，就是他们应该独自对抗潜伏在自己身体里的恶魔，或者是向他们施以所有能想像得到的诱惑的人。浮士德将灵魂出卖给靡非斯特以换取世界上的一切东西和知识，这个传说的第一次出现好像是在1587年美茵河畔的法兰克福。它表达了一种独自面对魔鬼时的焦虑。传说体现出一种非常重要的社会和文化现象：神圣模式在社会中的影响范围在扩大，随之而来的是负罪感的增强，以及与广大基督徒的暗中决裂，后者

---

① Jeffrey Burton Russel, *Mephistopheles. The Devil in the Modern World*, Ithaca, Cornell UP, 1986, pp. 30 - 31, 54.

仍在寻求着信仰的本能保障。[1]

鬼神学的踪迹在1520到1525年前后消失了，大约30多年后在新教范围里又重现了它的身影。由路德派的牧师用通俗语言写就的用来感化其信徒的《魔鬼之书》，让鬼神学在16世纪中叶的神圣帝国重新焕发了巨大活力。很明显，女巫驱除运动在60年代起得以恢复。特兰托公会议后重整旗鼓的天主教与敌对的新教之间的教义争斗，推动了魔鬼恐惧在整个宗教精英及世俗精英两大阵营里的扩散。在1580年左右，刚达到成人年龄的一代人与16世纪初的那一代有了根本的不同，他们将世界看成一块封闭的区域，里面进行的是善与恶之间的大斗争。这种在宗教、道德还有文学和艺术的共同作用下根深蒂固的悲剧文化，使人们从此用恐惧的眼光看待自己的身体，因为恶魔很可能在躲藏在里面。[2] 神职人员与读书人的世界摇摇欲坠。托马斯·莫尔和拉伯雷这样的人文主义者再也无法活在空想里。他们再也不敢相信上帝的善意、人类的高尚与伟大，以及新柏拉图主义的“生命等级论”，在那里面魔鬼是被排除在外的。在被迫选择加入某一阵营后，人文主义者就必须为了捍卫它而战斗，摒弃任何妥协的念头。对于16世纪末欧洲信仰基督的人文主义者来说，地狱似乎已经降临人间，上帝变得可怕并带有惩罚性。老皮埃尔·勃鲁盖尔的画作《死神的胜利》(约1562年)和《对无辜生命的屠杀》(约1566年)中，世界在燃烧，人类在受苦；而在《杜拉·格里兹》(发疯的玛格特，约1563年)中，杜拉·格里兹神志不清地向前走着，腋下夹着剑和虚渺的财富走向地狱的巨大入口，而在她身后，一支魔鬼军队入侵了火

---

① Jeffrey Burton Russel, *Mephistopheles. The Devil in the Modern World*, *Ithaca*, Cornell UP, 1986, pp.31–33.

② 悲剧文化的分析在本书第四章，附魔身体部分在本书第三章。

光中的世界,一群妇女正试图击退它们。作者因符合农民的口味而愈加出名,因而与布鲁塞尔宫廷有直接接触,并且受权倾一时的红衣主教格朗贝勒的庇护。他的作画风格在大约 1561 年时候产生突变,转而表现一种焦虑感和更加悲观的情绪。西属尼德兰即将要经历一系列可怕的事件,1566 年 8 月,一场大规模的新教起义席卷全国,破坏圣像者三五成群地去砸教堂的神像,由此开始了反抗国王起义的新时代。

勃鲁盖尔描绘魔鬼的灵感直接来自博斯的作品,后者于 1516 年去世。然而可以证明的是,博斯是知晓鬼神学传统的。在这位著名幻想家的作品《圣安东尼的诱惑》(里斯本)和《最后的审判》(维也纳)中,我们可以看出其受奈德《蚂蚁》以及 1487 年出版的《女巫之槌》影响的痕迹。[①]博斯以及勃鲁盖尔作品的重要性在于他们将复杂的概念用图画表现出来,而且对魔鬼概念赋予一种强烈的人性意味。通过将"恶"移植到人的本性之中,他们以及其他的一些艺术家和思想家的努力使魔鬼更具体、更现实也更可怕。不过不能忘记的是,这些人的作品面向的根本不是普通大众,而是城市或宫廷中的精英分子,直接或是通过与农民的粗鲁言行和淫秽笑话的对比,向他们提供一面自省的镜子,农民则根本不会是这些画的买主。即使画的形式展现了画家们的个人才能,这些大师们的想像还是体现了买主们共同的忧虑。对魔鬼主题的强调确定了一个学术文化界,它是与当时的当权阶层联系在一起的,也扩展到了城市上层阶级。因此严厉的西班牙国王菲利普二世(死于 1598 年)就很喜欢杰罗姆·博斯的油画并收藏多幅,说明画中所体现

---

① Lène Dresden-Coenders, « De demonen bij Jeroen Bosch. Zoetkocht naar bronnen en betekenis », dans *Duivelsbeelden. Eeen cultuurhistorische speurtocht door de Lage Landen*, sous la dir. de Gerard Rooijakkers, Lène Dresden-Coenders et Margreet Geerdes, Baarn, Ambo, 1994, p. 168 sq.

的思想内涵符合他对激烈的反改革运动的典型宗教敏感。

从1580年开始，宣扬鬼神思想的作品层出不穷。这种现象产生之前有一个缓慢的酝酿过程。教派分裂并未对这方面的交流制造障碍，相反，它所引起的旨在控制人们思想的残酷竞争反而促进了这种交流。而存在于1520年到约1560年之间的低潮大概是由于极度乐观主义的人文主义思想在这期间的短暂辉煌。1530年左右，在拉伯雷眼中生活还是美好的，但后来他笔下的巨人也渐渐变得不再那么兴高采烈，而在他本人眼里，世界的色彩也明显变灰暗了。伊拉斯谟的人文主义拥护者在整个欧洲鼓吹一种更个人化而少迷信的宗教，被他们摒弃的魔鬼在一旁等待着时机。

不合情理的是，这一时机随着让·维尔的作品出现了，维尔是第一个站出来反对女巫驱除行动的人。如果不算15世纪末莫利托对这些行动真实性提出的怀疑，维尔是第一个提出了将女巫看作需要治疗的病人这一观念的人。然而就像同样对此现象表示怀疑的蒙田一样，他的出现还是早了足足一个世纪。让·维尔在1563年发表了《欺骗、着魔和投毒》，里面承认了撒旦的存在及其威胁，但他将魔鬼定义为欺骗大师，能够与"卑鄙的魔法师"签订契约。这些魔法师就像现实生活中的下毒者，应该受到严厉打击是他们，而不是所谓的女巫。自1550年担任克莱沃－儒里耶公爵的医生以来，维尔已经写了一些医学著作。他从自己的专业观点出发，去看待那些被魔鬼附身的或是被施了巫术的人，认为这些人正处在一种伤感情绪影响下，或是癫痫，要么是啰里啰唆的老年症状的影响下。[1]维尔远没有成为理性主义的先驱者，他的思想完全符合当时时代的特点，他宣扬宽恕，而他的思想在21世纪的

---

① Robert Mandrou, *Magistrats et Sorciers en France au XVII siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, Plon, 1968, pp. 126-128.

人看来显得如此荒诞不经。[①] 他在巴塞尔出版的作品至1568年又出了3版，1567年时分别有了德文和法文译本。其作品在莱茵河流域的流传以及它的最初出版地都提醒我们，鬼神思想在这一地区一直十分活跃。维尔的理论是对以1562年维森施泰格63人被处以火刑为代表的女巫驱除运动的再次兴起的反应。到16世纪60年代末，他的书有数千册在民间流传，1569年法译本也有再版。然而此时他并未与新教徒在鬼神思想方面展开激烈的论战，驱除运动在近十年里也有所缓和。其间针对魔鬼及女巫的作品仍时有出版，如新教徒朗贝尔·达诺1574年在日内瓦出版的以拉丁文《投毒》为题的作品。不过直到16世纪80年代初才真正有了激烈的论战。论战产生了大量的相关文章或书籍，一直持续到大搜捕运动的尾声。罗贝尔·芒德鲁共查阅了345部在法国境内流传的图书，主要都集中在这一时期，也就是说，当时在法国有数十万册相关书籍。[②]

法国人是魔鬼学方面第一个吃螃蟹的人，著名的人文主义者和法学家让·博丹于1580年在巴黎出版了《巫师的变魔妄想》一书。也是对这个当时最重要的思想之一的产生原因进行思索的时候了，就像思想的运动和对所有科学的认识都应该阻止这样一场论战的产生。这犯了一个纯粹的年代讹误错误，因为在宗教战争期间，在1580年的时候，宽恕只不过是一个空洞的字眼而已，当时的人文主义已经摒弃了伊拉斯谟的和平神学理念。博丹也只是属于他那个时代，在理智上坚信他所宣扬的一套观点，甚至没有真正的实践经验，也没有如此做的个人原因。当时法国相关的巫师案还很少，在那个时代博丹从未参与过一次完整的审判，他

---

① 本书第三章将有论述，医学是如何催生魔鬼恐惧心理的。

② R. Mandrou, op.cit., liste des titres pp.25 – 59.

只帮助皇家检察官处理过1567年普瓦蒂埃"光天化日"的几起案子,并且在1578年里布蒙的一起诉讼中提出了中肯的问题。博丹作品中提到的驱除案不超过6起,都是由他的朋友和熟人所提供的资料,这些案件都发生在法国的北部,有约12人被处以火刑。更令人吃惊的是,博丹并没有延续《女巫之槌》书中关于女性对巫术责任的主题,虽然他本人也十分鄙视女性,而且在他于1576到1578年之间创作的名著《国家论》中,这种鄙视情绪表现得很明显。大概在此书中,他的主要目的在于建立一种当时还不存在的、针对这一特殊罪行的皇家立法体系,从而使民众不再用各自的方式寻找证据。当时的人将罪犯手脚绑在一起浸到水里,如果犯人的身体沉下去就宣布他无罪。这种观点被他称为是对公正的一种邪恶而拙劣的模仿,因为公正应该是神圣的。[①]

《巫师的变魔妄想》直接批判了让·维尔以及所有写书试图"以各种方式为巫师开脱的人","似乎是撒旦给了他们灵感"。相对于司法领域,这本书更多地被纳入了思想论战范畴。博丹达到了他所追求的目标,因为他在这一领域获得了成功。至少,在1580到1600年间,他的书连续出了10版,而且1581年在巴塞尔有了拉丁文译本,1589年在维也纳有了意大利文译本。针对让·维尔·博丹运用医学论据去论证前者的错误以及女巫与魔鬼一起犯罪的真实性。他通过引用女巫们的供词,"最后说明她们找到了冷酷的根源"[②]。

从1580年开始,关于女巫的重量级著作逐渐增多起来。神学

---

① 见让·博丹1580年的原著《巫师的变魔妄想》(*On the Demon-Mania of Witches*),兰迪·A.斯科特译,乔纳森·L.珀尔作序,Torento, Victoria University, 1995, pp.99, 114, 132, 149, 177, 202.

② R. Mandrou, op. cit., pp.129–133.

家与法官为确认消灭魔鬼教派的必要性而相互比拼学识。神学家皮埃尔·宾斯费尔德于1589年在特里尔出版了自己的作品，致使德国这一地区里多人被处以火刑。在众多活跃的、出版了魔鬼题材书籍的司法官员中，有亨利·博盖、皮埃尔·德朗克以及尼古拉·雷米，他们分别来自弗朗什-孔泰，法国巴斯克地区以及洛林。具有神学家和法官双重身份的耶稣会成员马丁·德尔里奥于1599年出版了《性巫术案调查》，此书是流传最广的相关作品之一，而且它还成为西属尼德兰法官们的一本参考书，1592年腓力二世颁布的一道命令促使他们开始了对巫术的残酷镇压。[1]16世纪末给人的印象是史无前例的魔鬼大爆发，因为几乎整个欧洲都燃起了处死巫师的火堆。不过历史学家们知道，这些案件主要集中在从意大利北部到北海的这一交通大走廊两侧，在神圣帝国西部地区其激烈程度史无前例，在广义上的瑞士地区迅速爆发，还有西属尼德兰和直到1620年才开始了比从前残酷得多的镇压运动的法国，以及苏格兰。为那些犯人所罗列的罪名在此之后形成了一套十分系统的理论，以巫魔夜会为中心，而且越来越强调女人的罪行，以及主要归咎于她们的一种违反常伦的性关系。

魔鬼的默示记号

所有迹象使我们相信，虽然博丹不愿意承认，但神魔思想真正意义上的广泛传播并不是在思想领域，而是在实践领域内完成的。鬼神概念里的波峰与波谷都是与实地行动紧密联系在一起的。魔鬼的世界需要被体现、被证明，这样才能引发恐惧与焦虑。

---

① R. Mandrou, op. cit., pp.137-152. J.B.Russel, *Mephistopheles*, op.cit., p.56, note 51.

此时这方面的案件尚不多，且仍为零星分布，1580 年之前的欧洲大多数国家都是如此，鬼神论者的激烈思想并不足以使魔鬼成为真正占据人们的思想，法国就是例子。即使在女巫驱除运动最高涨的时候，事实也是如此。因为众多国家并未将次行动诉诸法律。在葡萄牙，巫魔夜会的各个要素只存在于想像之中，而且通常彼此独立，很少能完整地成为一个体系。[①]教廷圣职部的法官们对待关于巫师夜晚集会的描绘态度冷淡，因此交付世俗法庭审判的案件只是少数。这说明巫魔夜会的传说并未因镇压而真正扩大自己的影响。实际上，镇压正是理解鬼神模式在某个国家或地区深入建立的关键因素。它为鬼神理论的发展提供养料，如果没有层出不穷的具体案件，这一理论将会快速衰亡。在不同时期都出现的镇压间歇停顿就属于这一现象。在 1562 到 1580 年间的这一段时间里，莱茵河地区甚至对魔鬼幻想还十分欢迎。

确切地说，巫术诉讼案就是鬼神学的外在皮囊。它们证明了鬼神学的真正存在。它们将一门复杂的神学理论转化成了一个可见的事实。它们使本质上与上帝一样不可知的魔鬼体现在案中的男女被告身上。这样，他们就将原来在天上进行的善恶斗争转移到人们的心里，为每个人的个人罪恶感的产生打开了可怕的篇章。这一内在化的过程在普通人身上的实现肯定效果较差，他们习惯于将恶想像成一个真正的人，而对这样一个人采取行动是有可能的。针对巫术的案件在某种意义上就是一个戏剧舞台，从中可以学习新的标准，罪犯被放在善良基督徒的根本对立面，从

---

① Francisco Bethencourt, *O imaginário da magia. Feiticeiras, saludadores e nigromantes no século XVI*, Lisbonne, Projecto Universidade Aberta, 1987, p. 165 sq.; Laura de Mello e Souza, « Autour d'une ellipse: le sabbat dans le monde luso-brésilien de l'Ancien Régime », dans Nicole Jacques-Chaquin et Maxime Préaud (dir.), *Le Sabbat des sorciers, XVᵉ-XVIIIᵉ siècle*, Grenoble, Jérôme Million, 1993, pp. 335, 342.

而引起他的父母及邻居们的注意,使他们认识到,放弃迷信传统走上悔改之路势在必行、非做不可。巫师的招供汇聚成为个人供词的传说推荐给民众作为唯一的参照,目的是促使他们面对魔鬼的陷阱进行自省,进行系统的反省。魔鬼被认为已经偷偷摸摸地占据了他们的身体并将危及他们的灵魂,因而显得更为危险。

这就是为何鬼神思想在此之后将重点放在了人的肉体和性器官上。巫魔夜会中这一符号体系的体现有点太不明显了,它可以面向所有大众,因为它具备任何人都不容忽视的意义,然而巫师从空中飞来参加夜间聚会的情景,只是作为一个独特的背景衬托了他们行为的不正常而已。当时的作家们竞相夸大巫魔夜会,描绘了一个与基督教的弥撒形成鲜明反差的集会情景。在这个颠倒的世界里,领头的是撒旦,它是上帝实实在在的模仿者。然而重点并不在此。重点不在于点石金粉和神秘药膏的传播,虽然这使法官们联想到人们对魔法的惧怕,促使他们竭力讲述一些源于当地传说的故事情节,关于风暴,疾病,动物或人的死亡,等等。它同样也不完全在于魔鬼信徒的异端思想,很明显这些人能做的只有憎恶圣事和蔑视宗教而已。传说真正的中心力量集中在对人体的定义上,人的肉体已经从根本上受魔鬼控制,去进行违背常伦的性行为。自省的过程就是通过因使用自己身体和性器官而产生的负罪感而实现的。

作为当时最深刻文化恐慌的共鸣,巫师案完全体现了因触犯宗教和道德的最大禁忌而产生的恐惧感。鬼神学是由最不正常行为组合成的一个综合体。如果说一些符合单纯意义信仰的异常行为体现了很多从前异端就具备的特点——如杀孩童仪式——的话,那些与性相关的行动则应合了新的需要。这并非从前众多异端分子被指控进行的一般狂欢,而是一种闻所未闻的卑

劣行径，毫不留情地玷污了上帝照着自己的样子创造出来的人的身体。随着16世纪期间各国世俗法庭为他们所不能接受的性犯罪制定了尺度，恐惧的作用也就愈加明显了。中世纪末期相对比较自由的道德风尚此时在持续加强的道德教化之下已大为削弱了。婚外性行为从此时开始会间或招致罚款。更严重的如同性恋、兽奸、鸡奸，与父母或是兄弟姐妹之间的乱伦关系都会被判死罪，通常是火刑，这也增强了异端与巫术之间的关联。在巫师案的数量持续增长的时候，这一类的刑罚也在增多，法国和荷兰均是如此。[1] 虽然这两种现象从表面上看并没有直接联系，但它们其实同为负罪感高涨的产物，这种负罪感促使每个人去控制隐藏在自己身上的兽性。[2]

从16世纪的最后三十几年开始，欧洲每一起在世俗法庭审理的巫师案件都将学术性的鬼神题材与民间信仰混合到了一起。除了惩罚作用之外，女巫驱除运动还产生了关于巫术的一套统一言论，将不同地域的特殊情况转化成为一整套严密的魔鬼理论中的部分传说。罪犯、证人以及被邀请观看行刑的人并不是唯一学到了这一魔鬼"圣经"并将之在周遭传播的人。法官本人也参与这一神秘宗教。他们中的多数人在参加审讯之前对鬼神论确切内容一无所知，例如博丹，但之后他们对此的认识大大丰富，因为手册中不仅有理论概念还有确切的指导。圣克劳德地区的大法官亨利·博盖在1591年出版了《巫师们可憎的言论》一书，书中为他的同行、萨兰市的律师达尼埃尔·罗马内提供了案件实例并作出指示：

---

① Robert Muchembled, *Le Temps des supplices. De l'obéissance sous les rois absolus, XVe–XVIIIe siècle*, Paris, A. Colin, 1992, notamment pp. 139 – 145。

② 见本书第一章，"魔鬼与野兽"部分。

第 5 条

当他们去抓捕巫师的时候也会有习惯做法,就是不让他碰到地面,他们觉得这样更容易获得真相。但这种做法我并不欣赏。我和雷米[洛林的法官]都认为这是种迷信。不过斯伯伦古[《女巫之槌》的作者之一]却赞成这一做法。不过我们的理由这么充分,根本不用去和他们抗辩。

第 6 条

同一作者提醒法官说,别让巫师碰你的手,别让他碰你光着的胳膊,或者别去看那个巫师[害怕遭恶眼],这样巫师就不能用这种手段害人了。但我认为这也是一种非常迷信的想法,因为无论是巫师的手还是目光都无法起到这种作用。[①]

鬼神学家们并没有拿出一套完全统一的理论。他们之前有过多次激烈的争论。不过重要的是,他们对渎神罪的界定是一样的,认为这是世上最严重的罪行,并将其与巫术概念画上等号。在鬼神学家看来,属于秘密魔鬼教派的确切表现有三个基本要素:和撒旦签契约,参加魔鬼夜会,以及使用巫术。这三项使各种文化和世俗阶层聚合到一起。巫术说明了一点,就是对魔鬼有效性及部分人能力的古老信仰是数之不尽的。巫魔夜会是鬼神学家从 15 世纪开始慢慢创造出来的一个概念。至于魔鬼契约则是学者们想像的最新产物。魔鬼契约涵盖了各地传播的古老民间信仰、相关炼金术、受文艺复兴思想熏陶的术士占星术现象,它对

① Henri Boguet, *Discours exécrable des sorciers*, texte adapté par Philippe Huvet, avec une introduction de Nicole Jacques-Chaquin, Paris, Le sycomore, 1980, p. 174.

人与摩菲斯特之间的关系提出了全新的看法：就像浮士德，巫师与魔鬼建立的是一种十分个人的、物质的关系。在文学与罪恶的双重意义下，魔鬼契约的传说席卷了欧洲人的想像世界。换句话说，在鬼神学论著作者们的想像中，女巫们毫不犹豫地自己选择了下地狱，就为了像浮士德博士那样享受世上的财富。

巫术事件表明，接受了魔鬼思想的法官们想要以个人错误和面对罪孽的选择这些观点来看待这一领域。他们把这一观点传达给犯人和证人，就像当时通过布道将观点传达给大众一样。整个案件是一种对立的斗争，在这过程中，学识渊博的文人向各种民间信仰撒了一张统一的大网。他们说魔鬼存在于女巫的五脏六腑之中，为的是使她意识到自己深重的责任。对这些人来说，他们主要的兴趣已经从巫师的身体表演转移到了由具体要素所证实的罪恶作用上。在这一背景下，面对群众在寻找证据上的种种做法，博盖的欲言又止就可以理解了。在博盖看来，重要的并不在于嫌犯比正常人体重轻，或是他能通过身体或目光接触施法，因为这些都是"迷信"。肉体内在的、隐藏的、倾向恶的转变才是真正重要的东西，为了说明这一点，法官们依仗的是魔鬼标记以及罪犯不正常的性关系。

对比所谓巫师的供词以及证人针对他们的证词，我们可以发现本质上的差异。证人的证词中不仅没有提到巫魔夜会而且连魔鬼的样貌都没有描述，他们固执而竭力地讲述一些十分具体的故事，关于不幸、疾病和死亡，认定这些都是由被告所施的法术造成的。在充分考虑他们的论述后，法官也会提出一些问题，询问出庭人观念的正统性以及他与魔鬼的性关系。他们还会在相关嫌犯的身体上寻找魔鬼留下的默示记号。让·帕尔芒捷23岁的女儿克蕾蒂安娜，原籍洛林，1624年她在洛林自己的案子中是这样

回答问题的：

——关于魔鬼：

——她说这是个高大的黑发男子，她觉得他就是魔鬼，此人身穿黑衣，臀部有一把匕首，帽子上插着一支黑色羽毛。

——他作出这种默示记号有多长时间？

——她说大概四年了，使她难受了整整两天。

——多潘（她说的魔鬼）在何地出现在她面前？

——她说在巫魔夜会上。

——如果她与多潘有肉体关系，总共几次，都在什么地方？

——她说只有一次，在靠近勒蒂若的香槟田野上，小尼古拉·戈德尔的住处。他让她很痛，她感觉到刺骨的寒冷和巨大的痛苦，就像他把刺插进她两腿间一样，这让她病了半个月……

——鉴于她十分后悔自己的所作所为冒犯了上帝，只判处她做复活节圣体及死刑。[①]

这里，在法官们看来，默示记号与魔鬼的性关系以及负罪感是同时存在的。如此确立的一连串意义将把身体和灵魂同时赋予魔鬼定为能想像出的最严重的罪孽。这一现象很重要，因为它使对巫术的指控具体起来，从此巫术被所有政权所禁止。默示记号成为鬼神学体系中一个极其重要的部分。虽然在15世纪就有可能找到一些例子，比如1460年阿腊斯的伏多瓦派事件，但是默

① Texte édité par Robin Briggs, « Le sabbat des sorciers en Lorraine », dans N. Jacques-Chaquin et M. Préaud (dir.), *Le Sabbat des sorciers*, op.cit., pp.169 – 172.

示记号是在 16 及 17 世纪的女巫驱除运动中才确立了它的地位。默示记号被魔鬼的爪子打在人身体的某个地方,确切说在左边,因为这是它偏爱的部位。默示记号通常隐藏在隐秘部位,甚至是巫师的眼睛里,这个记号证明了他与撒旦签订的契约。或者更准确地讲是一半的证明,这是法官的讲法,因为发现这个记号并不足以把此人判处死刑,只能使法官更具激情,让他们能够在犯人负隅顽抗时运用酷刑。寻找这个神秘的标记要将犯人的衣服扒光,体毛全部剃掉,然后在一名外科医生的监督下进行寻找。他们转移嫌疑人的注意力之后,用长针刺一些可疑部位。如果嫌疑人没有痛苦的表示或是流血的症状,他们就断定他身上有一个或多个魔鬼留下的默示记号。这一官方做法很快影响了民众,他们纷纷借助"刺针"来验证自己对某个邻居的怀疑。1601 年,康布雷齐一位 70 岁的农妇阿尔德贡德·德吕来到阿登山区的罗克鲁瓦,从她住的巴祖埃小镇骑马过来要一天的时间,她到这里是自愿要求接受当地对默示标记的检查,因为这里检查人的手段很出名。罗克鲁瓦的让·米纳尔修士向巴祖埃的助理法官报告说在农妇左肩上找到了一处异常,由 5 个小点组成,与"人类的敌人在第一次与女巫媾和时留下的标记"类似。他又说自己还曾在 274 人身上找到过同样的记号,这些人随即因巫术被处决。不到 6 星期,巴祖埃就架起火堆烧死了阿尔德贡德。[①]1671 年,法兰西枢密院不得不介入并制止贝亚恩巫师大抓捕行动的蔓延。一个年轻的男孩告发了 30 多个村庄中的 6000 多人,宣称自己能够认出魔鬼的门徒,这些人脸上戴着一般人看不见的深色面具,只有他能看出来,有

① R. Muchembled, *La Sorcière au village*, op. cit., pp. 128 - 131.

些人的左眼里还有一个白色的标记。[①]

魔鬼的默示记号可以被解释为一个符号，代表一个人被社会排除在外。在那个时代，社会边缘人及罪犯通常会被打上侮辱性的标记，如割掉一只耳朵，在小偷身上用烧红的烙铁烫一个无法消掉的烙印。另外，默示记号还能把在起源问题上各持己见的各种民间信仰和仪式集中到一个统一的主题上来。[②]然而这样的解释还不能体现这个概念的全部价值。默示记号与魔鬼契约及巫魔夜会组合起来，使鬼神学的传说转变成为物质上的真实存在，是每个人——不仅是巫师，还有法官、标记检查人以及观看执行判决的群众都可以体会到的。在得知在自己身上发现默示记号时，一些被告甚至浑身发抖，因为之前他们一直宣称自己是无辜的。总的说来，理论家们承认，既然魔鬼可以在女巫身上留下记号并与之发生性关系，那么它就不是纯粹的精神产物，从这一刻起，理论家们就无法质疑对罪犯们所冠之罪名的真实性了。巫魔夜会不是撒旦制造的梦境，而是巫师的集会，在这个集会里他们的身体真正融合在了一起。知识界在一些棘手问题上的矛盾已经被魔鬼附身概念的产生所取代。在法官们看来，默示记号的作用至少有两方面，一是肯定了魔鬼的物质存在，二是证明了犯人的罪行。

关于与魔鬼发生性行为的细节也是如此。法官们说这是肉欲的发泄，甚至说是恶劣行径，不过这并没有使他们停止对它的描述，即使很明显这些被讲述的可耻行为以及被他们寻找默示记

---

① Robert Mandrou, *Possession et Sorcellerie au XVII siècle. Textes inédits*, Paris, rééd., Hachette, 1997, pp.231 - 244.

② François Delpech, «La "marque" des sorcières. Logique(s) de la stigmatisation diabolique», dans N. Jacques-Chaquin et M. Préaud (dir.), *Le Sabbat des sorciers*, op.cit., pp. 347 - 368.

号的裸体会激起人们的观淫癖。实际上,性的作用在这些案件审理的逻辑中占了非常重要的地位。与魔鬼媾和从未被证人提及,都是在和犯人对话中以问题的形式被法官提出,而且往往问得很仔细,犯人的反应要么是否认或沉默,要么是刻板地招认。对性行为的招认通常是审讯过程的转折点,意味着犯人停止顽抗,接受了给自己的罪名。1624 年在洛林公爵领地,克蕾蒂安娜·帕尔芒捷描述了一种痛苦的性关系,让她疼了很长时间,还感到寒冷。其他人明确指出,魔鬼的性器官是冰冷的,异常巨大,使人非常疼而且就像上面长了钉子一样能拔出她们的肉,另外它的精液也是冷的。虽然一些女巫声称从中体会到了快感,但和魔鬼的死亡一样,这体现出关于冰冷身体的古老观念,同时夹杂着对痛苦媾和过程的细节描述。

我们应该能从中找出一条简单的逻辑。这难道不是对普通性行为的一种纯粹带点谵妄性的变形吗?克蕾蒂安娜讲述的难道不是自己被某个男人夺取童贞的经历吗?只是添加了人人都知道的魔鬼冰冷身体这些情节而已。容易被忽视的是,女巫回答讯问时所依据的真实经历,在憎恶撒旦以及寻找证据处罚她本人罪行的背景下才体现出它的意义。魔鬼性学纯粹是学术上的概念,因为,对于普通人与超自然人物之间的性关系,民间看法丝毫没有强调它是痛苦的,梅卢津娜的故事即是证明。魔鬼性学传达了一种讯息,一个对创造它的思想的合理解释。它还说明了一个禁令,并予以最大限度的夸张,目的是使那些会想要触犯这一禁令的人远离它。

强调这个问题的目的,表面上看是为了确定有关普通男女与魔鬼不正常关系的观念在每个基督徒心中引起的恐惧。在更深层次上,这些激烈的场面确立的是在性方面不可逾约的禁忌。在

巫魔夜会上，参加者被认为是在毫无节制地进行媾和，他们不顾最神圣的血缘关系，让自己放纵于兽奸行为中，采取不正常的姿势等。另外，女巫的孩子也被献给了魔鬼，用来满足巫魔夜会上的吃人仪式，或是用来制作巫术药粉或药膏。如果反过来看，这些想像最终是要回归神圣的婚姻关系，它的目标是传宗接代，还不是追求肉欲的快感。它们同时强调的还有神甫监督下的禁令，如手淫、由女人主导男人的姿势、采取避孕措施，还有会被判处死刑的违背常伦的罪行，尤其是兽奸。如果再深入一点，我们就会发现，从 16 世纪 70 年代开始，对巫魔夜会场景的描画开始增多，形式上越来越焦虑，背景多为一些神秘的动物、骨头、头颅以及因恐惧而冰冻的场景，如 17 世纪初雅克·德海恩二世的画作中，有死尸被开膛破肚、烧煮人的肢体、吮吸人血等场面。[1]与鬼神学论著中以及当时的案件审理中一样，强调女巫被魔化的身体和她完全变态的性行为所表达出的思想是，女巫有超乎任何人想像的毁灭能力，因为与魔鬼的媾和不会产生怪物，它只是阻止了人类生命的延续。

关于女巫驱除运动的理论文章、法庭审判以及场面描画，它们组成的复杂整体在精英们的想像世界里注入了持续增长的恐惧，而这些人则试图在非常仪式化和一致化的审判中将这些恐惧传达给大众。这样的审判数量正在增多。恐惧感把对死亡、魔鬼以及女性的幻想结合到了一起。15 世纪末 16 世纪初的时候，德意志神圣罗马帝国与荷兰的鬼神学家和艺术家们就已经开始发挥这方面的灵感。在这两个国家的城市里都可以看到这种思想

---

① Charles Zika, «Les parties du corps, Saturne et le cannibalisme: représentations visuelles des assemblées de sorcières au XVIe siècle», dans N. Jacques-Chaquin et M. Préaud (dir.), *Le Sabbat des sorciers*, op. cit., pp.391, 395, 399.

的强烈表现。[①]关于巫魔夜会的传说,此后它的重心在被魔鬼打上默示记号的人体以及与魔鬼的肉体关系,传说形成在死亡感觉与女人饥渴的身体冲动之间创造一种平衡。在女巫形象之外,还浮现出一个老年悍妇的形象。这是一个非常危险的形象,因为她的年龄以及寡居的状态更加剧了她毁灭性的特点。这些案件建立了一个界限点,一个纯粹虚构的禁忌,用关于人类两面性的一系列象征将这些女人紧密联合在了一起。在西方人的想像里,性与死亡开始紧紧交织在了一起。案件中体现的鬼神学说明对女性可怕的淫荡进行控制的极端必要性。[②]因为女巫并不是女性中唯一与魔鬼有性关系的群体。西方独特的道德教化过程[③]在各种知识及社会实践层面展开,而且各个领域进行的速度不尽相同。如果对精英们来说,撒旦变得如此现实、如此使他们担忧,那是因为知识界的变化太快了。对动物的看法改变了,人们开始害怕动物,他们觉得它就藏在自己身体内。宗教和世俗力量对他们认为危险的性进行了更严密的限制。人们对身体的看法已不再和以前一样了。

---

① Charles Zika, «Les parties du corps, Saturne et le cannibalisme: représentations visuelles des assemblées de sorcières au XVIe siècle», dans N. Jacques-Chaquin et M. Préaud (dir.), *Le Sabbat des sorciers*, op.cit., p.413.

② Lyndal Roper, *Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*, Londres-New York, Routledge, 1994, notamment pp. 25, 153,192.

③ N. Elias, *La Civilisation des mœurs*, op.cit.

第三章　魔鬼附身

16 和 17 世纪的女巫驱除运动不仅源于长期以来魔鬼表现形式的变化，它还建立在一种关于身体的学术观念基础之上，而这个观念中就没有“不可能”这一概念。当时知识分子思考世界的方式与我们是有本质区别的。如果你看到人文主义者让·博丹和一群法官及迫害者们站在同一战线上，就对此感到惊奇，那你就犯了一个对历史学家来说最严重的错误——年代讹误。在这方面，这位《国家论》的作者的看法与那些执行火刑的残忍分子是完全一致的。后者信赖一种学说，该学说认为魔鬼确实存在，并列举出其多种表现形式。身处 20 世纪的我们已不再认为科学、文化、神学以及人类知识的其他学科可以构建一个阐释宇宙的唯一框架。我们的知识更分化，专业往往互相戒备、各自封闭，这都使我们无法相信，博丹在其所有作品中使用的是同一种语言：货币、政治理论、宗教还有女巫驱除运动。与他同时代的最杰出人物也均是如此。那时在医学与政治、科学与信仰之间不存在任何学科隔阂。

一部魔鬼史如果缺少对人身体及其表现的研究就是不完整

的。这不是对相关“迷信”的一个简单罗列，而是要深入探究维萨里、安布鲁瓦兹·帕雷以及被莫里哀嘲讽过的迪亚弗瓦鲁斯父子所处时代的医学观念。身处20世纪末，说自己不迷信是比较适宜的，这时观察家可以轻松地对照自己的态度去确定前人的立场，从而发现学术和民间观念之间存在惊人重合之处，因为最著名的学者并非就是最不“迷信”的。不过，如果说魔鬼在当今的我们看来并不太现实，也没那么可怕，那是因为我们在用一种理性的方式看待自己身体的机能，似乎没有什么是基于“不可能”这一界限的。在16世纪，信仰是属于科学领域的。更为重要的一点是，向古代本源的回归在文艺复兴时期通常被视为人类思想的进步，这种回归促进了人们对被视为传染之“恶”的疾病展开医学思考，由此引发了对魔鬼入侵越来越强烈的恐惧心理。

医学引发了对集体想像更为广泛的思考。在医生及小说家拉伯雷生活的时代，人们是否都越来越快地放弃了对下半身的积极看法呢？在教会间竞争的冲击所造成的教化作用下，自然功能和性是不是很快就成为禁忌的对象？在这方面中世纪的嘲笑与现代的悲惨压制之间的对立显得有些牵强。改变是一个漫长的过程，其形式表现为缓慢的文化发展，目的是让每个人学会如何更好地控制自己的身体。宗教内在化伴随着对感官地位的重新定义，人的视觉已越来越多地与神意联系在一起，而嗅觉却被强烈地魔化了。思想与实践遵循的是一种循环的逻辑，因为感官运用和自我控制既是社会理想，又是产生虔诚态度的道德现象，也是医生的主要关注对象，还是惩罚异端的理由。由此欧洲经历了从普遍巫术思想到以笛卡儿及牛顿为代表的理性思想的缓慢转变。主体，以西方的方式渐渐从矛盾的海洋中浮出水面。

有魔力的身体

人的身体被看作一副容纳着体液的皮囊,其中的平衡决定人的健康。就本质而言,男人性属热干,女人则属冷湿,还有不同组合存在,从而产生多种多样的性格类型。例如,一个有男子性格的女人,较之其他女人其湿度更弱,因为人们觉得她比一般女性要更加热和干。药物的作用主要也就在于重新平衡病人体内的液体。诊断可以不经过当面观察作出,只要将病人的尿液送到"药剂师"那里,他看了就知道要采取什么措施。莫里哀所青睐的通便疗法到他那时已经存在好几个世纪了。实际上就是利用放血或灌肠来释放多余的体液,或是利用精心挑选的饮食制度来强化病人天生的体液特性。

有一个法文医药处方的小册子,大概写于1358年圣蜡节到圣让日之间,它为每个月的生活给出了明确建议。[①]1月不宜放血,宜空腹喝酒,吃鼠尾草、盐、生姜以及"香料"。"3月人们宜饮用温和的饮品和不宜放血,忌食用让人吃后想行房事的菜。"4月推荐放血和鲜肉。5月则冷热皆宜,既推荐了热饮热菜还建议放血,不过"不宜吃动物的头和脚,需多洗澡,草药冷汤宜用"。"6月宜空腹饮冷水,也宜就酸酒食生菜,同时忌近女色,因为这个月里体液正从大脑往下行。"7、8、9这3个月均不宜放血,不过9月在必要的时候可以放血少许,而且这个月中间只要饮食适度均有益健康。到10月即可洗肠:此月宜空腹吃葡萄,喝少许葡萄汁或山羊奶,皆助于洗胃。11月和12月,"宜放血",因为体液正适宜;不过最好忌

---

① Bibliothèque municipale de Lille, manuscrit 366(n° 116 du catalogue Rigaux), f° 104 v° pour la date, G v° et H r° à propos des recettes citées.

沐浴,可以吃些肉桂皮或海索草。

1到3月,保留体液十分重要,期间不宜放血且忌吃催泻食物。春天正是放血的好时节,还有沐浴、饮食、6月禁欲,目的都是为了保持身体的寒性。这里隐约出现了身体过度发热以及精力高涨的概念,强调凡事皆不可过度。对女性的影射说明这些药方主要针对的是男性的干热体质。大概只有5月提到的热饮和热菜肴算是例外吧。除非冬季到春季食谱改变的想法说明了这个月是一个双重的节气,这还是一个谈情说爱的季节,但后来反宗教改革运动将其献给了圣母玛丽亚,宣称此时并不适宜举行婚礼。到了夏季血液应该留在体内,也许是为了应付收获时节的体力需要,也可能是因为此时的身体较少需要医疗手段介入。秋天是一年中第二个适宜灌肠的季节,其目的是清洗肠胃以及通过放血来平衡体液;禁止沐浴表明在11、12月天气越来越冷的时候身体忌过度冷却。

在21世纪的读者看来,这些观念是纯粹的民间观点,但它们在16世纪时都属于最高深的医学范畴。例如当时希望发展解剖学研究的学者所遭遇的困难,不仅仅源于教会的反对,还来自解剖上的技术难题、对古代知识的广泛推崇以及"医学上的体液生理学和病理学倾向"①。尽管如此,仍不应该得出医学墨守成规的结论。在人文主义思想的显著影响下,向古代知识的回归的确在相当长一段时间里建立起一套继承自加利安的疾病理论模式。但是,精神状态的改变以及新的宗教态度对"疾病的亲身体验"产生了强烈影响。像"生理学"和"病理学"之父让·费内尔(1497—1588)这样的革新者们并未从根本上跳出他们所属的时代。费内

① Mirko D. Grmek (dir.), *Histoire de la pensée médicale en Occident*. T 2, *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil, 1997, p.8.

尔一直是古典体液病理学说的忠实拥趸。然而对所有医生来说，其整个解释范畴是不同的。一些新的疾病被发现，特别是今天被我们称为传染病的疾病，如梅毒、流感、百日咳等。在刚被发现的美洲大陆上这些疾病的危害尤其猖獗，为了解释这些新病魔的产生原因，医学思想只得借助于一些在古代遭排斥或难以为古人所接受的观念——感染和天体影响[①]。虽然天体影响参照了生机论甚至帕拉切尔苏斯的神秘思想，但它以远为广泛的方式涉及了科学领域，它认为"人是世界的一种反映：小宇宙（身体）与大宇宙（世界）因结构上的处处相似而相互联系到一起"。这一理论得到诗人及文人的赞同，虽然它并非新创，其影响却持续扩大，在西方想像世界里写下浓墨重彩的一笔，一直延续到现今。至于感染的原理，我认为它是关于身体的巫魔看法的主要传播载体，这种观点悲观的一面就是对传播鬼神学题材和发动大规模的女巫驱除运动起了推波助澜的作用。更久以后人们会发现，这些现象之间的联系从对疾病症状的认识变成了流行病的起因，在鼠疫瘴气的制造以及同样被认为具有传染性的巫师的肉身转变上，魔鬼都起了重要作用。当这一想法同时在医生及其病人的脑海中萦绕时，魔鬼教派因为自己的传染力而有了新的意义。

被希腊科学医学所摒弃的感染概念源于对世界的一种巫魔式理解：这种观点认为，有一种危害健康的污秽通过病人自身，通过物品、不可见的力量、空气等传播开来。感染概念奠定了"禁忌"原则的基础，而且这个概念在人种学家所研究的非欧洲社会里与一些仪式化的禁令有所冲突。不过医生们开始利用一个为广大感染者所同时具备的要素来定义瘟疫性疾病。16 世纪下半

---

① Mirko D. Grmek (dir.), *Histoire de la pensée médicale en Occident*. T 2, *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil, 1997, pp. 157 - 163。对此问题的阐述非常精彩。

叶流行的学说不再认为疾病的产生是由于某种物质——“传染物”——从一个人到另一个人的传播，而倾向于关于人们呼吸的空气受到污染的“疫气理论”。这一理论是由一位意大利医生吉罗拉莫·弗拉卡斯托罗在他1546年发表的论文《感染、传染病及其治疗》中提出的。在文章中他描述了各种“瘟疫性”疾病，包括斑疹伤寒、梅毒、天花、麻风以及狂犬病。在弗拉卡斯托罗看来，所有这些病症的产生都是由于人体体液在某种外部因素影响下的局部变质。这种外部因素是一种特殊的毒物，它具有生物的特性，无法被肉眼看见，能够通过繁殖扩张。这些“原始萌芽”(seminaria prima)常常在某人体液开始腐败时就以自然发生的方式产生，通过直接接触或借助受污染的物体来传播，也可以存在于空气中。它们易为体液所吸收，通过“共感”将人类与上帝创造的整个世界联系到了一起。

一切都在整体之中。人体的小宇宙与世界的大宇宙是联系在一起的。正是在这一“巫术的”但在当时看来却是科学观点的解释链中，传染才具有了意义。“道德污点、原罪、致病的犯罪以及神的惩罚这些观念在公然或暗地里伴随着它”，米尔科·D.格尔梅克总结得很有道理。将病人身体内部与天体运行进行对比甚至导致了“流行性感冒”(influenza)一词的产生，人们用这个表示行星影响的词来命名16世纪爆发的流行性感冒。当前，20世纪末的占卜热潮，它的存在基础是一种相信占卜的现象，而相信的根源就在于这样一种关于生命的理念，只是今天它似乎脱离了科学和医学……

在17世纪用化学或物理来解释疾病的这种新模式产生之前，感染的概念为处于焦虑中的文化人提供了面对危险增加和魔鬼崇拜升温的思考空间。它与女巫驱除运动的一致性显而易见。

研究身体受到致病力量攻击的这门学问，其要素都能移植到巫魔夜会的传说中去。而后者反过来又为疾病的奥秘赋予意义。由此针对撒旦形象的幻想禁忌，就像反射一样是产生于流行病传播时期对被污染空气的恐惧心理。不久以后我们就会发现，魔鬼其实是与瘟疫以及可怕的气味直接联系在一起的。在此之前还是要先弄清楚医学知识对令人担忧的身体这一主题有何补充。

女性的身体

女人可以被魔鬼附身，这不光是当时神学或道德信仰的公开主张。对于出身高贵的妇女、可以进入拉伯雷笔下的特莱姆修道院的女子，文艺复兴赋予她们很高的地位。佛罗伦萨的新柏拉图主义通过波提切利的画笔使她们全身笼罩在无与伦比的光环里。龙沙在用玫瑰花瓣占卜卡桑德尔·萨尔维亚蒂对他的爱情时会记得这些，就像阿格里帕·道比涅在他年轻时的作品《春天》中所表现的那样。后者当时也爱慕一位萨尔维亚蒂小姐，她就是前面那位卡桑德尔·萨尔维亚蒂的侄女黛安娜。不过论战很快在这方面展开。从16世纪30年代后期开始，这方面的争论在法国文学界异常激烈，使得拉伯雷在1546年之后也加入进来，他在《善良的庞大固埃和英雄言行第三卷》里探讨了婚姻问题，以及人们从心底觉得和这一问题联系在一起的妻子红杏出墙问题。女性的春天并没能持续很长时间，况且涉及的都是少数特权阶层。西方文化又固执地重回它的老路。裸体美人要蒙上一层薄纱，随后不久就得用西班牙式样的暗色厚重布料盖住她们身上每一寸罪恶的肌肤。西班牙式样已经成为整个欧洲的社会精英主要的服装款式。16世纪下半叶和下一世纪的头几十年里，妇女们的服装有时会袒

露胸部，所以被一再要求遮起她们的乳房，还要她们回到原来的从属地位，只有英女王伊丽莎白这样的皇室除外。在新教世界里，男人对女人的统治同样是一个十分尖锐的问题，其严重程度我们已在德国的女巫驱除运动和驱魔仪式中看到，人们运用一些方法去确立一个对男性和女性身体的看法反差很大的观点，这是权力与知识的问题。[①]

在知识或社会生活的各个门类都对女人的本性进行了重新定义。医学、法学，通过木版画和油画传播的有形宣传，只局限在几个门类内，强化了一种观念。对控制女人这种不完美的、从根本上令人担忧的生命，对她们进行监督是必不可少的。[②]医生将女人视为一种未完成的创造物，是不完整的男性，因此她们是脆弱和易变的。女人生来易怒、不知羞耻、爱撒谎、迷信、淫荡，在众多作家看来，她们只受子宫运动的驱使，她们所有的疾病，尤其是歇斯底里都来自此。作为子宫女人，她们身上同时具有生命与死亡的能力。[③]木版画很好地表现了男人对女人隐隐的苦恼和潜在的不信任。作为主流的文化载体，在 1490 年到 1620 年间，有 6000 幅相关题材的木版画作品可供我们分析，其面向对象是所有社会阶层的市民。如此发展起来的对女性特征的看法将神学、医学和法学创造出的高深理论与当时最流行的民间偏见错综复杂地混合在了一起。在题材总数中占四分之三的宗教主题中，罪孽观念占了主导地位。女性正在恬不知耻地犯罪。首先

---

① L. Roper, op.cit., notamment pp. 119, 191 - 193.

② Évelyne Berriot-Salvadore, *Un corps, un destin. La femme dans la médecine de la Renaissance*, Paris, Champion, 1993; Sara F. Matthews Grieco, *Ange ou Diablesse. La représentation de la femme au XVI siècle*, Paris, Flamarion, 1991; Robert Muchembled, *Cultures et Société en France du début du XVI siècle au milieu du XVII siècle*, Paris, SEDES, 1995, pp. 162 - 183.

③ É. BerriotúSalvadore, op.cit., pp. 199 - 200.

是淫荡,这是最常被提起的;其次是嫉妒、虚荣、懒惰;最后是骄傲。女性服饰店的店主平常的外表下隐藏着一个诱人的恶魔,在等待理想的女性猎物,这一说法反映了男人为自己同类创造的思想体系,目的是让男人保持警惕,不要落入女人的陷阱,这都是撒旦直接指使的。①

在学者们黑白分明的世界里,女人的本性是造物主创造的阴暗面,她比男人更接近魔鬼,而男人则受到的更多是上帝的好影响。不了解这样一种对男女差异的看法,我们就无法理解那些医学描述。从历史角度看,这个看法奠定了男性的优越地位,并说明了女性在社会中处于从属地位的原因。不过当时的人并不接受这个观点。在他们看来,女人生来就低男人一等,也就是说这是上帝的意志。莱维纳斯·莱姆纽斯医生就是这么认为的,他1505年出生在泽兰省的济里克泽,1568年去世,与卡当、帕拉切尔苏斯、安德雷·维萨里、让·维尔是同时代的人,卡当和帕拉切尔苏斯比他年长,而维萨里与维尔都比他小十来岁,维萨里还和他见过面。莱姆纽斯先后在根特和勒芬大学求学,这是伟大的人文主义者伊拉斯谟思想发扬光大的地方,后来莱姆纽斯回到故乡成为一名兢兢业业的医生。作为那个时代典型的学者和基督教人文主义者,莱姆纽斯的贡献在于,他提出了一个在欧洲广为认同的医学观。他的作品被多次重印和翻译,一直到17世纪中叶,体现出他在文学界的较大影响力。然而,莱姆纽斯的思想既是中世纪的,同时又属于文艺复兴。继承自中世纪的魔幻观点使他对星相、占卜、炼金术深信不疑,并且在对星体连珠时为病人放血这种做法持保留态度。另一方面,莱姆纽斯与同时代的杰出学者一

① S.F. Matthews Grieco, op.cit.

样,对希波克拉底和加利安的思想很痴迷。[①] 在1574年巴黎出版的《神秘奇观与自然的秘密》一书中,莱姆纽斯介绍了他对医学的总体观点,其观点得到欧洲众多开业医生的支持,并且引起了更多民众的兴趣。这本书的第一个拉丁文版本于1559年出版,随后于1560年出版意大利文版,1566年在里昂有了第一个法文版,书名改为《自然的秘密奇迹》,1559年又有了德文版。作者在世的时候这本书有数千册在欧洲各地流传,而这个成就在他死后仍然延续着,从它持续不断地飞快重印和再版就能看出:1570年之前有4个意大利文版出炉,到1575年有了同样数量的法文版,1580年之前有3个德文版。再加上众多其他语种,包括拉丁文和英文,一直出版到17世纪中叶。[②]

莱姆纽斯的许多观点毫不费力地与大范围内被称为"民间"的信仰融合在了一起,但民间信仰这种称谓往往是错误的。莱姆纽斯很惧怕人生中一些不吉利的年份,7岁、9岁,还有两者的乘积63岁。而他的确就死于63岁这个年龄,不过我们不知道他的这种心理是否对此起了什么作用。莱姆纽斯兴趣广泛,吸收了别人的许多建议或是单纯的解释,因此他很相信由中世纪法官所实践的古老思想,认为死尸当杀人凶手在场时就会流出血来。作为一名植物学家,他建议在玫瑰树旁边种上大蒜,因为这样能增加玫瑰花的香气。在他看来,能刺激性欲,"使生殖器官竖起"的最有

---

① Carel Maaijo Van Hoorn, *Levinus Lemnius, 1505 - 1568 . Zestiende-eeuws Zeeuws genesheer*, Kloosterzande, J. Duerinck-Krachten b.v., s.d.[1978](医学博士论文,V.U. Amsterdam)。

② 查阅的版本有:Levinus Lemnius, *Les Occultes Merveilles et Secretz de nature*, Paris, Galot du Pré, 1574, 213 ff., avec des tables détaillées。首个法文译本 *Les Secrets miracles de nature*…, Lyon, Jean D'Ogerolles, 1566, puis Paris 1567(至1575年三次重印);德文译本 Leipzig, 1569(到1580年之前还有另外三个版本,1580到1605年有五个版本)。后来还有一个重要的拉丁文版本 Amsterdam, 1650—1651,以及一个英文版 Londres,1658。

效的食物包括：百头蓟（它的外观就说明了原因）、斑鸠、长生花、洋葱、萝卜和芜菁、芦笋以及腌生姜。作为一名医生，莱姆纽斯坚定地认为，要辨识出一个醉汉喝的是什么酒是可能的：如果他蹒跚着向前倒那肯定喝了葡萄酒，向后倒则表示他喝了过量的啤酒，因为啤酒是从后脑上头的。对治疗痛风，莱姆纽斯建议患者在四肢放上小狗，它们产生的热量可以弥补痛风消散的那部分身体热量。①

莱姆纽斯对人类本性的看法促使他在各方面将男性与女性对立起来。尽管他的表达方式在我们今天看来未免显得怪异，不过鉴于他作品取得的巨大成功以及其见解与当时普通医学的一致性，他的观点还是很值得我们重视的。虽然他将女人沉在水里时面朝下而男人面朝上这种现象产生的原因归结为羞耻，但这种解释的真正原因是他认为在男人、热量、光线和上帝之间存在着内在关联，而女人则与潮湿、阴冷联系在一起，所以很少会面向天空。体液学说在这里是为了体现出男女性最初的区别。莱姆纽斯对气味有着超乎寻常的兴趣，我们不久会发现，他断定男性天生体味就香，而女性天生的气味则不太好闻。“女人的排泄物太多，例假又使她们身上有一股难闻的味道，而且女人使所有的事变糟，摧毁它们本来的力量与性能。”莱姆纽斯效法亨利·高乃依·阿格里帕（1535 年去世），夸大了自老普林以来一直存在的一个古典医学观点。这种观点认为，沾上女人的经血会让鲜花枯萎、果实腐烂、象牙失去光泽、长剑不再锋利、狗儿发疯发狂。亨利·高乃依·阿格里帕对此又补充说，经血能导致蜜蜂的死亡或逃逸，使亚麻变黑，母马流产，母驴不育，更普遍地是导致无法受孕。他还

① 同上注，f° 133, 142 v°, 146 v° - 148 v°, 170 v°, 207。

声称沾染经血的床单即使烧成灰也能使鲜红色或鲜花褪色。① 莱姆纽斯又将女性体味添加到有害的概念中来，说它产生于第二性所独有的湿冷性，而"男性天生的热量是可以发散的、柔和而清爽，几乎是一种香味"。与男性不同，女性的体味一点都不好闻，以至于她们的接近会使肉豆蔻变干变脏，变成灰黑色。同样，珊瑚被女人触摸过后也会失去光泽，而男人的触碰，或在里面放入一粒芥子都会让珊瑚变得更红润。男性的热量能焕发近旁物体的光芒，而女性则相反，这种隐喻在现实行为领域里也有所体现。莱姆纽斯医生就这样提出了一个绝妙的看法，这个看法肯定会得到拉伯雷《善良的庞大固埃和英雄言行第三卷》里帕尼尔日的青睐，此人就怕被戴绿帽，为此饱受困扰：淫妇们"从不佩戴美丽纯净的宝石，因为它们会引起女人身体上的某种堕落，这些有臭味的身体散发着恶毒并污染了宝石，就像例假中的女人玷污和弄坏一面干净光滑的镜子一样"②。性交败坏男性天生的气味，使其与生俱来的热力消退，而通过亲密的身体接触转移到他身上的不祥的潮湿却增长了。上文提到的从身体接触到空气沾染的感染理论在这里也十分重要。女性有罪的身体被认为能产生一种毒液，它散发出的气味能污染那些最纯洁的东西。人身的小宇宙与上帝创造的整个世界，看不见的关系将两者联系到了一起。女人的恶臭在不断揭示她们令人担忧的本性，这种本性在她来例假时对她周围的人来说是十分危险的，所以例假时的性行为应该被完全禁止。③

---

① Cité par Catherine Tempère, *Le Sang. Représentations et pratiques médicales en France du XVIe au XVIIe siècle*，博士论文未出版，导师 Robert Muchembled, Université Paris-Nord, 1997, pp. 132－134。

② L. Lemnius, op. cit., f° 155, 166 v°.

③ L. Lemnius, op. cit., f° 33.

到了近1580年时，大规模的女巫驱除运动已经展开，被欧洲所广泛接受的女性身体医学形象此时愈加接近莱姆纽斯的观点。当时的一些著书人在我们看来的确相当不盲从，他们对这一观点颇有微词，甚至拒不相信女人月经的“红色黏液”有致命的力量，其中的典范就是洛朗·儒贝尔医生（1529—1583）。他在1570年发表了《论医学和健康饮食的谬误》。然而我们并不能错误地将这些挑剔的学者当成蒙昧主义发展过程中的理性捍卫者。他们中间没有一个人能摆脱世界观的局限性，这种局限性是建立在男性优越说的绝对原则之上的，而男人的优越性则来源于上帝对世界构成的规划。还是洛朗·儒贝尔，他在1579年发表《欢笑论》，明确说明了这个观点。儒贝尔利用自己在当时最负盛名的蒙彼利埃医学院担任的校长职务来表明他的话具有权威性。[①]他赞扬造物主的才能，说“他使男人的面孔多种多样、数之不尽，显示出这一创造物的杰出，成为全世界的典范”，这样也使他们与动物区分开来。儒贝尔阐述了相面术的规则，这是一门旨在通过面部特征解释性格的学说，当时十分流行。儒贝尔就这么将人们的注意力吸引到了人的皮肤或者说是“脸色”上，透过单薄的皮肤可以看到“它掩盖下的体液的颜色”。因此他觉得女人比男人漂亮，因为她们的皮肤更娇嫩。“由于男人是为工作而生的”，因此他们得经历更多风吹日晒雨淋。“女人生来就是休息的命，她们呆在树阴下、屋子里，像蜗牛或乌龟一样。她们关注自己天生的美貌是对的，这是为了取悦自己的丈夫：丈夫从妻子的陪伴和交谈中得到消遣，减少和平复他们辛苦劳作带来的不快，精神上的压力也得以悄然缓解。这就是上帝创造女人的原因，她漂亮、娇小，使男人产

---

① Laurent Joubert, *Traité du ris, contenant son essance, ses causes, et mervelheux essais, curieusement recerchés, raisonnés et observés*, Paris, Nicolas Chesneau, 1579.

生强烈的欲望想要拥有她的美丽,让生活变得更惬意。"[①] 这种描写是对战士休息的真正颂扬,美化女性只是为了将她们禁锢在贤妻良母的角色里,把全部家务承担下来。作为体液学说的支持者,儒贝尔也丝毫没有忽略女性天生的劣等地位。关于谨慎的美德,他写道:"人们相信这是从干燥性上产生的,而潮湿和柔软则导致愚蠢。正因为此,男人往往比女人明智,成年男子比男孩更明智。""软弱的人,如妇女和儿童",也更易受情绪的影响,不管是快乐还是悲伤,所以他们的感情更易变。这就是为何"在爱情的游戏中,几乎所有的男人都会遭受打击并变得忧伤,因为其身体必需的某种物质被消耗了,这使男人干枯,而且冷却"[②]。换句话说,男性失去精液,也因此散失了天生的一部分热量。男人就这样虚弱下来,如果他又生病或者受伤了,还可能会因此丧命。1358年根据一年中不同月份安排的药方没有别的,只是提醒人们注意根据不同情况补充不足的体液或去除多余的体液而已。

低阶层文人的想像世界记录了关于人体的医学理论,并将它们与当时文化的其他元素进行了对照。书商兼印刷厂主纪尧姆·布歇比莱姆纽斯小10岁,生于1515年,死于约1594年,他从1584年起陆续出版了一些以"晚会"为题的对话集和故事集,人们认为书中记录的是他的故乡普瓦蒂埃市的居民在晚间聚会上谈论的事情。作为一名人文主义者和一个如饥似渴的读书人,布歇在书中展现了他广博的学识,而医学在之中占据了很重要的地位。关于女性问题我们可以看到,柏拉图的哲学传统在普瓦蒂埃这个外

---

① Laurent Joubert, *Traité du ris*, *contenant son essance*, *ses causes*, *et mervelheux essais*, *curieusement recerchés*, *raisonnés et observés*, Paris, Nicolas Chesneau, 1579. 卷首献词。

② Laurent Joubert, *Traité du ris*, *contenant son essance*, *ses causes*, *et mervelheux essais*, *curieusement recerchés*, *raisonnés et observés*, Paris, Nicolas Chesneau, 1579. pp.257 – 259.

省城市仍然存在着:上帝创造了所有事物,而且"因为身体与灵魂是相对应的,所以形体美就是灵魂美的体现"。但是在布歇那个时代,人们对此的支持程度大不如前。一个对话参与者讲起了与诗歌和哲学传统迥然不同的医学理论,他明确指出:"非常美丽的女子,她们的湿冷特性是难以察觉的,制造她们的材料调配得很好,并且顺应自然规律。美貌说明她生育能力强,会生小孩,且体质适宜承担生儿育女的重任。正因如此,她适合几乎所有的男人,而且所有男人都渴望得到这样的女人。"关于美女和丑女的对话还在继续,人们讲述拉伯雷式的粗俗故事,说要"打扮"丑女人,将她们的头套在一个包里,或是请酒神巴克科斯来帮忙。随即大家又讨论了这样一个观点:"我们不喜欢丑女人,因为丑女往往是女巫,俗话说'丑得跟女巫一样'。"卡当医生的类似观点也曾被提及,还有让·博丹在刚出版的《巫师的变魔妄想》中的观点,他认为"女人丑陋的容貌就是她们成为女巫和委身于魔鬼的原因",因为,如果能找到更好的伴侣,她们是肯定不会接受魔鬼做自己爱人的。[①]

在另一本《晚会》里,谈话围绕着分娩这一主题展开。莱姆纽斯强调女人在朔月时期分娩最容易,因为"女人与月亮有莫大的关系,月亮对女人,对她们身上关于生育、怀孕和哺育婴儿的器官有很大的影响"。在分娩的时候,女人感到不适是因为她们的湿度不够。而"满月时,在月光的影响下,女人的生育力很强,身体也因此非常湿润并充满活力——月亮是所有湿润产生的根源"。朔月时出生的小孩被认为会健康长寿,而月亏时出生的婴儿则相反。别忘了婴儿都拥有母亲湿润且柔软的特性,而且所有的孩

① Guillaume Bouchet, *Les Serées*, éd. par C.E. Roybet, Paris, A. Lemerre, 1873, t. I, pp. 126 - 127.

子——包括男孩——在他们生命的第一个年头里都是被"包"在母亲体内的,这也是她们属于女性世界的一个标志。①

怪物和奇观

16世纪时,人的精神世界里没有一点关于不可能的概念,同样,对于自然以及我们称作"超自然"的现象,他们也没有明确区分。②不过人们对魔鬼和怪物还是区分得比较清楚的。前者从属于撒旦,后者在人们看来则极少来自地狱,怪物是神意的体现或来自正常生育过程中的反常现象。对巫魔夜会的想像绝对没有导致人们认为男女恶魔的媾和会产下怪物。魔鬼与怪物这两个概念几乎被完全区分开来,似乎上帝不可能容许人魔混血儿的出生。大概关于撒旦无形性的古老神学观念,这个能够使人们产生撒旦存在错觉的观念仍然占据着鬼神论者和法官们的思想吧。而神学家则对知识进行各种各样的歪曲以解释魔鬼射精的现象,他们的说法常常是:魔鬼窃取了人尸体中的精液。这同样体现出认为人类与魔鬼在"肉体上"不可能真正融合的观点。无论如何,从这里可以看出,当今关于魔鬼所生子女的电影或书籍中所表现的幻想在三四个世纪之前还没有产生。

自征服美洲之后,怪物似乎也增多了。"我们的世界刚刚发现了另一个世界!"蒙田在《随笔集》(《谈马车》)中这样感叹道。欧洲发现了孤立于世界之外的一个人类社会,并且对其中的众多

---

① Guillaume Bouchet, *Les Serées*, éd. par C.E. Roybet, Paris, A. Lemerre, 1873, t.IV, pp.44 - 45.

② Lucien Febvre, *Le Problème de l' incroyance au* XVIe *siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1968, p. 407.(初版 1942 年)

奇妙现象津津乐道。① 欧洲人的想像力竞相对稀奇古怪的题材加以渲染。在他们的描绘下,印度人长着一只大脚,是一只,不是一双,或者头长在下面,或者是独眼,本来长嘴的部位却是一只长鼻子,等等。文化上的冲击的确强化了人们对身体的巫魔观,这种观点在当时的医学著作中被越来越明显地表达出来,而它的根源则来自中世纪思想。缺头少嘴的人此时已为人们所熟知。马可·波罗声称自己在13世纪末的远东之行中曾见过这样的人,他的《马可·波罗游记》中有一幅细密画对此有所描绘。哥特式雕塑中同样也有杂种人,他们身上混合了人类和动物的特征,站在魔鬼身边。人们认为男女野人经常在树林出没,或以幽灵的形式潜入人的住所。瑞典传说中的"树林里的小姐",或是弗朗什-孔泰所流传的"绿妇人"会扮成美貌少女的样子勾引男子,不过她们随即就会恢复自己的本来面目:满脸皱纹,乳房一直垂到地面,甚至有时能从肩头一直抛到背后。至于淫荡的女野人,她们的伴侣是浑身长毛的兽人,这些人同样无法控制自己的性冲动,所以他们被推向了人性中的原始面。②

文艺复兴时期,怪物的数量因印刷和图画而增多,尤其是那些用于装点游记作品的插图,艺术家往往将他们描绘的不知名动物与自己的理解力范畴,即与传统的神怪类型联系在一起。因宗教改革的发生而开始的充满恶毒攻击的论战也导致了一批怪物的诞生,人们利用其恐怖的丑态去贬低敌对阵营。1522年,《一位巴黎市民的日记》讲述了一件事:在德国萨克森州的弗赖贝格市,

---

① Alain Ercker, *Archéologie de L' Europe conquérante. Contribution à une anthropologie de l' Occident*,博士论文未出版,导师Éric Navet, Université Strasbourg-Ⅱ, 1997。

② Richard Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment and Demonology*, New York, Octagon Books, 1970, pp. 34-35.(初版1952年)

一个屠夫在一个已经死亡的母牛体内发现了一个杂种人,“他有一个变形的成年男子的头颅,戴一顶宽大的王冠,头接近白色;身体的其他部位是牛的形状,有点像猪;皮肤为棕色,偏暗,接近红色;还长有一条猪尾巴;还有一顶和肤色一样的帽子,一直遮到颈部”。与此同时创作的一首叙事诗指出,天才的作者在这个故事里说的其实是放弃修道而还俗的路德,描绘了他的相貌和缺陷(“王冠”影射教士剃去头发的圆顶,而那些色彩则影射他的多血质)。一幅以这个怪物为主角的图画还被城市出售了。路德这位宗教改革之父以牙还牙,在一本小册子里“刻画了两张恐怖的面孔,分别是罗马的驴子教皇和弗赖贝格的小牛修道士”①。

到了17世纪中叶,怪物信仰迎来了它最辉煌的时期,因为它得到了学者,尤其是医生的高度重视。男人的大脑创造了怪物,但他们基本上都相信怪物是女人生出来的。著名的外科医生安布鲁瓦兹·帕雷(1509或1510—1590)在1545年出版了《外伤治疗学》,但他也写了一本《怪物与天才》,在1573年出版,书中有很多淫秽插图。作为人体科学方面的杰出行家,帕雷却同样认为,世上有各式各样异常的怪物,而这些生物在今天我们看来很难相信它们真的存在过:

> 怪物产生的原因有很多种。第一,上帝的荣光。第二,上帝的愤怒。第三,精液过多。第四,精液过少。第五,想像(例如,怀孕母亲的“渴望”会成为现实)。第六,子宫狭小。第七,母亲的不雅坐姿,怀孕期间长时间保持双腿交叉或将腿紧靠肚子。第八,孕妇的肚子遭到击打或撞击。第九,遗

---

① *Journal d'un bourgeois de Paris sous François Ier*, éd. par Philippe Joutard, Paris, UGE, 1963, pp. 154 – 155.

传或突发疾病。第十，精液腐败或变质。十一，来自一人以上精液的混合。十二，医院卑鄙小人的诡计。十三，由于魔鬼或恶魔。①

在这个名单上，撒旦的地位微不足道，这很符合当时人的思想，因为他们认为，尽管在图画中外表往往比较相似，但怪物与魔鬼是不一样的。可以说，魔鬼被认为是非物质存在，通过附身人类进行活动，大多数鬼神学者对此都不怀疑；而怪物则被看作是现实的一部分，它们中的一些产生于魔鬼的诱惑，而其他则来自上帝的力量。因此医生不会承认怪物是他们想像出来的，他们确信自己“看见”了这些怪物，因而觉得任何关于它们的故事都是可信的。安布鲁瓦兹·帕雷认为怪物产生的原因集中在三个相互关联的概念上：上帝意志、堕落的性行为和错乱的想像。与天才和彗星一样，怪物首先是上帝力量的体现。造物主通过这种方式向人们传达自己的意志。上帝往往用他可怕的怒火使人们惊恐不已，因为人类犯了太多的罪行，他要以此迫使他们忏悔和改过。经过中世纪公开布道的传播，这一将“怪物”视为神意直观表现的理念具有了非同寻常的影响力。直至今日，在一些言论中仍能看出它的影响，比如把艾滋病看作罪孽的报应。在帕雷那个年代，其观点最新颖的部分在于在医学上对不正当性关系的固执看法。他声称：“这些怪异或天才的生灵往往产生于上帝的裁决，上帝的意志使男男女女像受欲望驱使的野兽一样，因性行为的混乱而生下了这样可恶的东西。”由此确定的禁忌强调了对性放荡的道德控制，尤其是法律控制。在这方面人兽间的性

① 可查到的年代比较近的版本，有 92 幅肖像：Ambroise Paré, *Des monstres et prodiges*, éd. critique par Jean Céard, Genève, Droz, 1971。

关系是被绝对禁止的，触犯这个禁令的人会被处以火刑，动物也一样。怪物的兴盛证明了它的重要性，它让人们看到不可思议之事的后果，并产生负罪感。所有的性行为都被认为会导致怪物的出生，因为医生们确认说，过度亲密、幻想，当然还有经期性行为都会让人生下怪物。在帕雷看来，“经期孕育的小孩在母亲肚子里是从邪恶、肮脏和变质的血液里吸收养分并长大的”。同样，“天才”也可能产生于“妇女在怀孕期间因某种奇怪的物质或念头而产生的活泼、热烈而注定的幻想，或产生于受孕时男女在夜间所见的景象”。

实际上，矛头指向的是女人，是她的性生活，是她完成女性天职时腹中存在的危险。因为，如果没有各种措施去限制女人过度的欲望，如果男人让自己对快感的追求压倒了上帝赋予的传宗接代使命，女人就会生出怪物。作者们如此强调怪物，其实他们都有一种不断加重的恐惧感，这也是欧洲学者文化的一部分。这种恐惧针对所有女人，而不仅仅针对作为魔鬼积极门徒的女人——女巫。在这两种情况中，人们的目光都集中在女性的肉体之上，女人的身体被认为极其具有危险性。不过，医学以及怪物幻想对此提出了一套说教性的言论，而镇压巫术的火堆则确定了献身魔鬼这一极端不正常现象的境界症例。

17 世纪在生理学上的科学发现，如哈维的血液循环理论，以及最初显微镜的发明，都丝毫没有改变医学界怪物论风行的现象。在比萨、博洛尼亚和帕多瓦都教过书的福尔图尼奥·李切蒂(1577—1657)在 1616 年出版《怪物实例》，书中有一些版画插图画的是头上有角的小孩。角神题材由此流行起来。一个长角的男人被引见给亨利四世，叫弗朗索瓦·特鲁育，他的额头右边长了一个公羊角，这个角需要定期修剪，否则它无休止地生长，最终会刺

伤他[1]。不过,没有人想过去接近这些巫魔夜会上代表魔鬼的公山羊在人类中的化身,有时这个化身还会是女人。他们从身体到灵魂都属于上帝,上帝通过他们来表达自己的意志,即使是浑身长毛、头长两只牛角、双目喷火的贵族之子也不例外。

专家们显然对这种人兽间的媾和持怀疑态度,这样的关系实在让人难以接受,所以它的产物——怪物的降生往往宣告了重大灾难的来临,如猛烈的暴风雨、血雨、严重的流行病……整个动物界都被认为有可能和人发生这种关系,在李切蒂笔下,唯一的例外是陆地上的昆虫。这个观点并没有看上去那么滑稽可笑,因为多数昆虫都属于特殊的种群——自然发生类生物。在许多学者看来,对这一理论不应有任何异议。莱姆纽斯写道,粪便和腐败常常会生出老鼠、鳗鱼、七鳃鳗、蜗牛、蛞蝓和蛆,不过它们也同样会由于受精于同类精液而出生的。莱姆纽斯还认为,蜗牛、熊蜂和胡蜂可能产生于牛的粪便;毛虫、蝴蝶、蚂蚁、蝗虫、知了产生于空气中的露水。[2]传染、臭气和污染的空气既是医学感染理论的特征,同时又是魔鬼的象征。以自然发生的方式生殖的昆虫,如苍蝇[3],它们符合魔鬼世界的特征,这就是除了自身大小原因之外(不过奇异世界并不在意它们的个头),昆虫被排除在怪物产生范畴之外的原因。自然发生论长期占据着一定地位,德国的耶稣会教士、博物学者及光学之父阿塔纳斯·基歇尔(1602—1680)就声称自己能用这种方法培育出蛆、蛇和青蛙。

奇异现象的爱好者们对海洋动物有特殊的兴趣。关于美人

---

① Hyacinthe Brabant, *Médecins*, *Malades et Maladies de la Renaissance*, Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1966, pp. 234 – 239. 关于医生和怪物的部分。

② L. Lemnius, op.cit., f° 98, 186 v°.

③ 马里斯·西蒙未发表的文章《魔鬼动物》中提供了列夫尔(上莱茵省)巫术案中关于魔化苍蝇的案例,在此向作者表示感谢。

鱼的歌声差点迷惑住尤利西斯的古老传说在文艺复兴时期又被多次提及。李切蒂相信"有鳞片的动物"与人类之间存在爱情,持相同观点的还有于利斯·阿尔德罗范迪。于利斯这个名字就已经体现出他的倾向,阿尔德罗范迪是当时一位享有盛名的医生和博物学家,写过一本《怪物》,法文版名叫《怪物史》(1462)。在法文版里有一幅木刻版画,描绘了一个人面鱼身的海神在追求一条美人鱼,画的注释表示这是些"在海洋中捕获的、被敬献给教皇的怪物"。这类小道消息的流传以及其他的神怪故事会使我们认为,这是编者为推销自己的幻想而采取的策略,但是当时的医生们却坚信这是正确的。不少人都讲述过这样一件事,包括1576年去世的卡当:因海上风暴而引发的大洪水退去后,人们在波兰波莫瑞地区的一个湖里捕获了一条"人鱼"。人鱼被送往荷兰,在那里生活了一段时间并学会了女人的技能,虽然她不能说话,但据卡当说,她还是"非常放荡"。

放荡的性关系会导致怪物的出生。男人将精液射入动物体内的举动败坏了自己的本质,但犯下最严重罪行的还是女人,她们与动物媾和,还因此怀上了杂种孩子。至少当时的人就是通过这种方式来表达他们对女人欲壑难填的恐惧以及面对女性胴体向无限宇宙开放的焦虑。这两者之间有紧密的联系,因为大宇宙中发生的每一件事也会发生在"小宇宙的相似部分,也就是人身体的某个部位上",安布鲁瓦兹·帕雷说得很肯定。[1] 女性生理就是对自然的反映,"自然"一词代表的是上帝以及他令人难以捉摸的意图。那么一切就皆有可能,它们都是造物主力量的体现。有人一次怀孕持续5年时间,有人一次分娩要花19个月,一位意大利妇女两次怀胎共生了

① A. Paré, op.cit., 第十六章。

20个孩子,还有一人生下4只兔子,一位产下好几个蛋。[①]

怪物所提出的不仅仅是审美问题。[②] 它们的出现如雨后春笋,在文艺复兴到理性主义兴盛时期具有重要的社会和文化意义。作为中世纪末以来发展的延续,怪物强化了人兽之间的界限,同时也强调了男性与女性在人性上的差异。纪尧姆·布歇在记录一段讨论怪物起源的谈话时提到了这种差异,他指出,"为了使妻子不会生出怪物[③]",男人与她们分床睡。避免影响到他们的想像力,这是公开的目的,因为这会导致怪物的出生。另外,历史学家还将最热门的现象从一个更广泛的范围中区分了出来:男女之间对分娩知识控制权的争夺。16世纪时,在一般情况下,分娩完全是女人的事,没有一个男医生能插手此事。当怪物出现后,女人象征性地失去了一部分对分娩的控制权,至少在布歇笔下是如此。不过,将医生对这一问题好奇的原因简单地解释为由于他们被排除在神秘生育过程之外而产生的一种补偿性心理,这有失偏颇。更准确地说,这是一种对女人通过自己身体行使权力以及对女人身体的整体思考。性别这时对学者来说已经成为关注的中心焦点,同样对神学家、伦理学家、法官、艺术家、作家来说亦是如此。在16世纪中间的三十几年里出现的法国文学运动——"女人的争论",它的产生有一个更加广泛的欧洲背景:一些难以名状的新事务彻底颠覆了欧洲文化,使其力图重新定义男人和女人之间的关系。[④] 对动物性的否

---

① H. Brabant, op.cit., pp.248 - 249.

② Gilbert Lascault, op.cit., 第250和251页关于安布鲁瓦兹·帕雷,第338和339页关于路德所说的驴子教皇,附1557年的一幅日内瓦的版画。

③ G. Bouchet, op.cit., t. Ⅲ, p. 250.

④ 关于这个话题,可参阅 Sylvie Steinberg 的优秀论文 *Le Travestissement à l'époque moderne (XVIe - XVIIe siècle). Recherches sur la différence des sexes*,未出版,导师 Jean - Louis Flandrin, Paris, EHESS, 1999。

定，以及伊拉斯谟1530年在《幼稚的礼仪》中所主张的控制冲动的开端以不同方式在各自领域里展开。女性激情的火山似乎没办法熄灭。所以，必须一方面强化男性的主导，另一方面尽可能地突出人对自身的恐惧，将性行为——基督教婚姻中有节制的性生活除外——与最具摧毁性的画面联系到一起去。怪物的增多是性禁忌的一种神话表现形式，性禁忌针对所有人，不过尤其针对女人。个人对下半身的控制程度将一点点成为定义人类本性的核心要素，但相反这并未消灭性别间的差异。

性的地狱

弗朗索瓦·拉伯雷的作品启发米卡伊尔·巴赫金对民间文化的思考，认为它与通过传统文化传播的神秘恐惧以及道德焦虑之间发生了可笑的决裂。没有人质疑他的核心思想，他认为“中世纪时期男人同时过着两种生活，一种是传统的生活，还有一种是滑稽的生活；他们体验着世界的两个方面：虔诚严肃的一面和滑稽可笑的一面。这两方面共同存在于他们的意识中……”[①]今天我们只有通过努力想像才能够明白，当时的人并没有在信仰和最普通的现象之间设置任何障碍，弗朗索瓦一世的姐姐纳瓦拉的玛格丽特也曾写过一些充满色情和粗俗笑话的故事，以《七日谈》为名结集出版。吕西安·费夫尔必然动用了全部才智才对此作出如下解释：玛格丽特有双重人格但并非表里不一。[②]当时的人和玛格

---

① Mikkaïl Bakhtine, *L'Œuvre de François Rabelais et la Culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970, p.103.

② Lucien Febvre, *Amour sacré, Amour profane. Autour de l'« Heptaméron »*, Paris, Gallimard, 1944.

丽特一样，都没有什么"廉耻"的概念，我们错误地认为廉耻心是与生俱来的，其实它是一个文化构造，确切地说它沿袭自一场道德教化运动，这个运动在 16 世纪期间显得分外轰轰烈烈。[①] 直到此时，人的下半身还没能真正与地狱画上等号，即使教会在持续不断地努力想在"上帝的运动员"这一范围之外传达这一主张，"上帝的运动员"是指能够走严格的神圣之路、过最苛刻的修道生活的人。除了像同性恋或兽奸这类严重的性变态行为，全社会都能宽容地看待肉欲享受。而那些生理现象，如排便、杂音、气味，都属于一般现象或不复杂的小事而已。16 世纪的法国短篇小说家们延续着拉伯雷的写作方式，而这种方式引起了 19 世纪学者们的强烈反感，就像他们震惊于国王坐在便桶上接见宾客一样：亨利三世 1589 年正是以此坐姿受到了来自多明我会修士雅克·克莱芒的致命袭击。

在拉伯雷看来，尿液和粪便是具有双重性质的。一方面它们体现了人的动物性，而如果把尿液或粪便泼到某人身上，无论是真泼还是比喻，都在表示对此人的鄙视。另一方面，它们又以十分积极的方式与"出生、生育能力、再生、安逸"联系在了一起。巴赫金认为，这一"快乐的物质"同时象征了坟墓和新生。性行为也具有相同的含义。巨人之父拉伯雷确实对此也有所强调。在《善良的庞大固埃和英雄言行第三卷》中，他举出了 303 个词来形容不同状态下的男性生殖器官。帕尼尔日就万一自己结婚向"让兄弟"征求意见时就用了 153 个褒义的形容词："听着，可爱的睾丸、坚强的睾丸、著名的睾丸……"让兄弟和他谈起了伪基督，还有在

① N. Elias, *La Civilisation des mœurs*, op. cit.; Robert Muchembled, *L'Invention de l'homme moderne. Culture et sensibilités en France du XV*e *au XVIII*e *siècle*, Paris, Hachette, 1994, pp. 15 – 134 (初版 1988 年); *La Société policée*, op. cit. 与上述观点相反的书籍，可参阅 Hans Peter Duerr, *Nudité et Pudeur. Le mythe du processus de civilisation*, Paris, Editions de la Maison des sicences de l'Homme, 1998(德文初版 1988)。

最后审判到来之前射精的必要性。帕尼尔日进而提出，每个罪人在行刑前应该都要生一个后代，这回轮到让兄弟自己喋喋不休地列出了 150 个贬义形容词："喂，谄媚的睾丸、发霉的睾丸……"①男子的性器官与最后审判以及地狱之间存在明确联系的看法，在近 16 世纪中叶时似乎正在形成，并凸现其重要性。尽管巴赫金不愿承认，但民间文化并不是唯一被要求在性方面采取克制和审慎态度的。在这样一个转变的时代，贵族、富裕的城市居民以及许多教士都参与了大多数关于肉体和性的活动。瓦罗亚王朝末期的法国宫廷风尚就证明了这一点，这些风俗均被布朗托姆描绘了出来，在《文雅的夫人们》中尤为明显。在西属尼德兰，淫秽轻佻与宗教和平共处。这一传统旨在将非常猥亵的魔法手段融入公开的祭祀仪式，为宗教节日添加一些轻松滑稽的元素，也使得杰罗姆·博斯能够在他的宗教画作品中穿插一些搞笑的场面。再后来，在特兰托公会议的指使下，国家关闭了公共妓院，根特市的市长助理们执意颁布了禁止卖淫的法令(1528 到 1588 年间先后下达了 11 道指令)，但此时的文学和艺术总是体现出色情的活跃。作为弗朗德勒精神代表的"淘气鬼梯尔"在讲述自己成就的作品中，在一些版画插图上赤裸现身，"纠缠一个生病的孩子"，在法兰克福欺骗三个犹太人，"要把粪便卖给他们"。而且，教堂祷告席的垫板上也有类似的画，如众多的"恶作剧者"兴高采烈地混在虔诚做弥撒的人群里。当时只有木版画在表现力上更胜一筹，如科尔内耶·范·达伦 1590 年左右的作品《波尔多》，以及其他一些佚名的作品如《贞操带》、《裤裆》、《勃起的阴茎》等。②但是关于肉体"地

---

① M. Bakhtine, op.cit., pp. 151, 178, 180, 416, 431.

② Louis Maeterlinck, *Le Genre satirique, fantastique et licencieux dans la sculpture flamande et wallonne. Les miséricordes de stalles* (*Art et folklore*), Paris, Jean-Schemit, 1910, pp. 138, 182-183, 296.

狱"的教化已成为世俗和宗教当权者的一个目标,无论在新教国家还是反对宗教改革的天主教国家均是如此。

性已经成为权力斗争的焦点。这个人类活动的个人领域已逐渐被纷繁复杂的禁令,尤其是能够引发焦虑和苦恼情绪的强烈文化形象所禁锢住了,这个说法并非夸张。其隐含的人体小宇宙理论将个人活动与世界上的种种现象紧紧联系在了一起。宗教宣传利用这一点来强化人们违抗禁令时产生的罪恶感,因为违反禁令就是破坏了宇宙了秩序。世俗、城市及皇家权力的新近介人也正是利用了同样的观念,促使他们认为过分懦弱的臣民遵守规矩,守规矩的第一步就是能够控制性方面的兽欲。当代国家的组成保证了王权的统治以及对上帝的崇拜。在法国,路易八世统治末期的1530年,国家与家庭之间形成了一种新的契约关系。[①]多条皇家法令的颁布强化了父母的权威,使他们可以用多种手段操纵子女的婚姻。对非法结婚的惩罚是剥夺其遗产继承权。另外,丈夫有权在必要时决定离婚,这也进一步突出了男性的霸权地位。通奸男女中的女方所受的惩罚比男方重得多,她们会被关进修道院,而她们的丈夫有充分自由决定是否要接妻子出来,这完全取决于他的意愿。法律也强调,只有出生于合法并忠诚的婚姻关系中的子女才能继承遗产。一般来说,法律对女性的怀孕和生育建立了越来越严密的监管,并且削弱了母亲在后代教育问题上的决定权。犯"假造子女"罪的骗子,即把别人的孩子说成是自已亲生子女的女人,会被追究严重责任。1557年2月亨利二世的一道政令颁布之后,掩饰自己怀孕而导致婴儿夭折的人将被处以死刑。自此之后,巴黎最高法院对整个辖区内的女罪犯都采取了非常严

---

① Sarah Hanley, «Engendering the State: Family Formation and State Building in Early Modern France», *dans French Historical Studies*, vol.16, 1989, pp. 4-27.

厉的态度。政令颁布之日开始，她们中就有人被处死。[①] 在用大量法规对女性在婚姻和最严重的性出轨行为上进行管制后，国王和他的法官们逐步延伸这一家长式的做法。国家权威的强化通过丈夫对妻子的权威以及父亲对子女的权威得以实现。当时的社会约束，其产生基础就是将男权、家庭背景视为国家机器的组成部分。但这难道不会让我们联想起上帝，这个忠于他荣光之人心目中的最高偶像，这个对教会享有权威的天主吗？

法国的情形使我们注意到，对妇女的监督越来越严厉。在其他国家，统治者与被统治者之间的政治约束关系从16世纪开始有了不同的形式，不过不同的方式解决的都是同一个问题。在正处于转变时期的欧洲，男女之间的关系成为问题的核心，世俗和宗教政权形式都依它而定。从路德时代到“三十年战争”[②]时期，宗教危机冲击下的德国在看待人的身体以及密切控制女性身体的必要性方面走的是自己的路，这条路不同于法国，但又殊途同归。在已经分裂成若干国家的神圣帝国境内，专家们所论及的“宗教化”进程在1555年到1620年之间导致了社会控制的加强，至少也使人们越来越强烈地感到自己承受着来自外界、来自“上面”的压力。宗教并没能减轻人们心目中的恐惧和不安全感，它们只是在宗教背景下有了新的含义，各自与善恶间的原始斗争相关。[③]

在这方面，关于罪孽、糟糕的品行以及犯罪的概念均有了新的形式，而且在性别间的差异十分明显。在法国，或者说整个欧

① 刑事档案AB系列中保存的从1594起的囚犯花名册（巴黎第五区警察分局），有上述罪行的女犯名单，以及少量的女巫。

② 三十年战争：在1618至1648年间由于欧洲信仰和国家冲突引发的在德国土地上进行的战争，其主要原因是天主教徒和新教徒之间的矛盾。——译注

③ Heinz Schilling, *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society. Essays in German and Dutch History*, Leyde, E.J. Brill, 1992, 特别是第244页。

洲，一些教化性的言论旨在减少人类的兽性，即使当时的外来游历者仍抱有认为日耳曼是野蛮民族的陈旧观点。城市议会的决定与道学家以及说教者的观点不谋而合，他们认定男人的身体是一座充满了欲望和流质的火山，随时可能爆发。这里所说的流质包括血液、精液、呕吐物、粪便、尿液，在一些人文主义者——如汉斯·萨克斯——以及世俗政权看来，它们是肮脏的，并且会污染环境。男性的身体就是一副装满邪恶的皮囊，当他无节制地饮酒时，恶魔就能够轻而易举地攻占他的身体，然后一帮小鬼也会跟着在他体内作恶。反对酗酒的布道罗列出一系列人在酒精操纵下会犯的罪孽与恶行。但是，饮酒通常是古代男性文化的一个组成部分，更是年轻人不可或缺的一个习惯。[①]不管怎样，对酗酒问题的揭露都强调了一个关于男性理论的新模式，而这个模式是通过效仿伊拉斯谟思想的礼仪手册来传播的。将近16世纪中叶时，在拉伯雷的影响下又产生了一种文学风格，与当时给罪恶开处方的严肃态度背道而驰，它采取的是滑稽逗笑的方式。约翰·菲沙尔特就颂扬醉酒，他在1572年将淘气鬼梯尔（梯尔·欧伦伊施皮格尔）扮演的狡猾农民形象改写为一个饭量惊人的家伙。戴德金将作品的主人公格罗宾写成一个肉欲放纵的典型，他的《格罗宾》随即被卡斯帕·沙伊特从拉丁文译为德文。[②]这种粗俗文学的创作目的是否像巴赫金分析拉伯雷时提出的那样，是为了抗衡严肃化的倾向和对冲动的压抑？或者说它只是单纯地反映了古文化对禁忌增多的抵制？猪肉象征性的污秽集中在呕吐物、粪便以及它吃下去和吐出来的食物上，这是不是在表现，城邦社会正处于转型中？因为这些作品的读者，尤其是拉丁文作品的读者，他们都不是最贫穷、

① L. Roper, op.cit., pp. 112 - 113.

② L. Roper, op.cit., pp. 156 - 159.

也不是最没有文化的阶层。大概他们从中获得的快乐类似于那些买老勃鲁盖尔油画的人从赏画中得到的感觉,勃鲁盖尔的画多描绘农民,有时还会表现一些粗俗的行径,这种快感来自在此基础上建立的相对距离感,来自想像中对社会新规则的违抗,来自向一个比自己更像动物、更可鄙的同类的注视。人体尚未如道德家所宣称的那般神圣与崇高,不过它正朝着这个方向发展,而它的主人正带着些许伤感,怀念着从前那没有什么能真正束缚自己的岁月。

"宗教化"暴露了或者说加强了人们心中深切的不安,目的是促使人们更好地去扮演上帝所赋予的角色。这些不安情绪中就有关于女性身体的。女性与她们的异性伙伴一样处于整体压力之下,但她们被要求以某种特定的方式进行自我约束并规避罪孽。对女人来说,社会约束的重点并没有放在不守规矩、暴力或酗酒上,这些都是男人容易犯的事,女人的重点在性关系。城市法令更经常提到的是通奸和私通,人们塑造出一个关于婚姻的理想女性形象,贞洁、端庄、安静。林德尔·罗珀认为,女性身体在当时人看来,在性方面很容易被引诱,经常对男性的攻势毫不抗拒,这是由于女人的子宫总处于活跃和渴求的状态。这也是拉伯雷笔下隆迪比利斯医生的观点。又比如,林登当局几乎就不相信被引诱的少女在性上面是完全无辜的,对于她失去的贞操,政府只给予微薄的经济补偿。总的来说,男人被视为体内流质或暴力在不停迸发、并且毒害世界的生物,而女人则将污染带到城市,用自己一直开放的子宫接纳它们。因此,关于男人和女人的戒规应该从根本上加以区分。针对女性的法律诉讼更侧重与她们的恶劣品行以及诽谤中伤,很少涉及兽行、醉酒或渎神言论。[①]

① L. Roper, op. cit., pp. 46 – 153. 亦可参阅 Ulinka Rublack, *Magd, Metz' oder Mörderin. Frauen vor frühneuzeitlichen Gerichten*, Francfort-sur-le-Main, Fischer Verlag, 1998.

看待人体的这个双重标准在天主教的驱魔活动中进一步得到强化，驱魔法的发展在16世纪60年代达到了最高峰。在奥格斯堡，驱魔根本就与男人无关，直到16世纪末，它针对的只是女孩和未婚女子。对当时的新教徒来说，这分明就是女性盲从以及偏爱迷信的证明。这一推论在女巫驱除运动中被进一步夸大，它认为恶魔更喜欢寄生在女性的身体里。[①]虽然相关观点并没有与关于女性独特罪行的定义以及女性身体具有毁灭性的观点相混淆，但它们属于同一个逻辑范畴，这一逻辑最终导致的是对女人这一危险生灵越来越严密的监管，因为如果没有男人的帮助，女人根本无法拯救自己的灵魂。

有一位佚名的法学家，阿图瓦多个法庭的档案中记录的罪行判决书均由这位博学之士主笔，他在1640年左右表达了自己对伤风败俗之罪的看法，其观点受到反宗教改革运动的深刻影响。此人在法国攻占西属尼德兰之前一直居住在那里，他所执笔的判决书中有35%都是关于伤风败俗罪的，而命案只占6%。他也表达了自己对这一他明显非常感兴趣的罪行的看法。

> 肉欲之爱是头脑发热，是狂热的激情，沉溺于此的人是非常危险的，因为他迷失了自己。他不再属于自己，千方百计追求肉体的快感。他的精神为欲望服务，欲望不断增长，发展为疯狂。它自然而强烈，人人皆有，让人迷失自我。它融合疯狂与理智，人与兽，破坏智慧、决心、谨慎、沉思和一切灵魂的活动。[②]

---

① L. Roper, op.cit., pp. 190 – 192.

② 里尔市图书馆，手稿380，《犯罪材料》354页（手稿属于杜埃的一位检察官）：第178页；有关淫荡罪的论述在第171到186页。

这位法学家曾多次担任阿腊斯的助理法官，他的脑中充斥着特兰托公会议所宣扬的主张，也引用过会议关于婚姻的决议。靠着教皇的权威和当时最新的著作——如贝内迪克蒂于1584年出版的《罪孽大全》，他希望能敦促男人远离未开化的野兽。在这个问题上，他援引西塞罗的观点，倡导禁欲。虽然这是一种"艰苦的行为"，但是他认为"过省俭、朴素、节欲和有良好节制的生活，是一件非常好的事"。作为抵制情欲和冲动年代的典型产物，并且不隶属教会机构，佚名法学家对淫欲很警惕，认为它只是"追求某种感官享受和肉体快感的无节制欲望"。而贝内迪克蒂对纵欲的定义是："这完全是人类精液的刻意释放以及婚外无节制的媾和。"在荷兰与法国，世俗法庭取代了教会的宗教裁判所，对性规范哪怕最微小的触犯也会招致他们的严厉惩罚，这些法规是建立在婚姻神圣不可侵犯以及克制兽性本能的基础之上的。这位阿图瓦法学家研究了这方面所有级别的罪行，从单纯的私通到鸡奸都有。就私通罪而言，无婚姻关系的男女所获处罚较轻，而犯私通罪的教士、处女以及两者间存在血缘关系的男女双方，刑罚将要加重。

关键当然在于保护婚姻："妻子、姘妇和荡妇之间是有区别的。妻子用来传宗接代和操持家务，姘妇是婚外情，而荡妇是满足肉体欲望的。"教士过同居生活是被严厉禁止的，一旦发生将被作为保留案件交由主教处理。特兰托公会议同时也禁止非教会人士同居，如果同居者一方为已婚男子，其惩罚将更为严厉，并且允许到教区之外抓捕他的女伴。至于公共妓院，在贝内迪克蒂看来，在一个高度文明的共和政体内是不应该存在的，但阿图瓦法学家也承认，在"这些比利时地区"的大城市中，妓院是被容许存

在的，但只能开在一些偏僻的地方，且禁止已婚男子光顾。他列举了 13 起阿腊斯地方法庭的裁决，这些裁决颁布于 1533 到 1581 年之间，罪犯均是被当场擒获的正与妓女鬼混的不忠丈夫，由此他得出结论："肉体快感并不适合男人的天性"，也就是说，追求性享受有悖于婚姻的神圣目的，建立婚姻的目的是为了人类的延续。

"通奸罪不是寻常的罪过，它异常可怕，因为它破坏了整个人类社会，破坏了家庭，败坏了共和政体（从公共事务的意义上说）。"佚名法学家用超过 50 页的篇幅来论述这一棘手的问题。他指出，当时在阿图瓦，人们遵循的是与法国相同的习惯：死刑已不再使用，除非情人间的地位差距太大——比如一个平民勾引了一位贵妇，或者罪犯还犯有其他罪行因数罪并罚而导致惩罚加重。放荡的仆人与女主人有染不会再像从前那样被判火刑。法学家列举的众多阿图瓦的真实案例大多发生在 1570 到 1600 年间，这些罪行均以判决不菲的赔偿、罚款以及（或者）流放而告终。[①] "拉皮条"，即丈夫让自己的妻子去卖淫，是更为严重的罪行。同样，戴绿帽子的丈夫——因为被欺骗还被称为"好男人"——如果知道妻子红杏出墙却对此忍气吞声，那也会受到司法审判。作者指出，从前这些人会被判"倒骑驴游街，手握驴尾巴作为缰绳，由不忠的妻子拉着向前走。妻子牵着驴，旁边还有一个差役，在每经过一个十字路口时都会大声宣读公告"。年轻人强迫受骗的丈夫骑驴游街的这种判决方式后来被流放所取代，有时还会加上勒令其到场观看自己妻子被执行判决。

一夫多妻从前在阿腊斯很受百姓谴责，等待他们的是身边放

① 里尔市图书馆，手稿 380，第 186 到 240 页。论及"拉皮条"的一章，第 222 到 240 页。

两个纺锤示众,这是非常侮辱性的惩罚。而据这位法学家说,后来一夫多妻所受的惩罚与通奸一样。不过他也说,已经发现“法国开始对这种人施以绞刑”。和一个正派的寡妇上床,或者使用非强迫手段使少女失去贞操,这种伤风败俗的行为属于严重的罪行,因为它违背了神的意志,虽然“婚姻是正当的、由上帝本人创立的,但禁欲和童贞却要更加高贵和美好”。我们很容易从中看出反宗教改革运动的思想,它鼓动有条件的女人保留“自己的贞洁和童贞,这是珍贵的财富”,在女修院把一生奉献给基督。诱拐,也就是强奸会被判处死刑,但法学家举的例子很少,因为这种罪行很少被人们诉诸公堂,这和法国的情况相同。在阿腊斯,当时的习俗允许强奸罪的受害者与罪犯结婚,这可以免除罪犯的死罪。乱伦作为“违背上帝的规定、违背自然和人伦”的可恶罪行,从理论上讲也应该被处以极刑。然而作者也说,从阿图瓦法庭的判决记录中他发现,就算乱伦关系发生于直系亲属之间,法官往往都不会判他们死罪。不过他举出的案例中有两起,罪犯因同时犯有杀婴罪而被加重了刑罚。1530年9月在阿腊斯,20岁的玛格丽特·勒努瓦被判处火刑,她杀死了自己与不同男人所生的3个孩子。玛格丽特的父亲塔萨尔被绞死,不仅仅因为他与女儿有性关系,还因为他虽然知道女儿杀害孩子却并未试图阻止她。玛格丽特的妹妹帕凯特也因放任姐姐犯罪的消极态度而被起诉,在助产士对她进行身体检查并证实她为处女、“并未堕落”后,帕凯特被宣布无罪。一个世纪之后,1621年,佚名法学家本人在埃皮努瓦以律师身份参与了一起诉讼,某人强奸自己16岁的女儿,随后又杀害并掩埋了两人生下的小孩,此人最终被判处火刑。鉴于他女儿小小年纪被强奸,而且当时并不希望孩子死去,她最后只被强制要求到场观看父亲行刑,然后在当地所有的十字路口被鞭笞至

出血后遭永久驱逐。[①]

诚然,强奸、乱伦、杀害小孩都是严重的禁忌,但当时在阿图瓦,这些罪行似乎并未遭到严厉追究。除了勒努瓦一家的案例外,作者另外只记录了4起杀婴案,其中两起的罪犯被处以火刑,还有1起被判绞刑,最后1起被判杖刑以及驱逐出境10年。这与当时法国的判决差异十分明显,法国法官对犯相同罪行的数百名罪犯可谓毫不留情。直系亲属,尤其是兄弟姐妹间的乱伦行为,在法国也在比阿图瓦更容易受到惩罚。相反的,法国的法庭对于制裁强奸犯却缺乏同样的热情。大概与德国人一样,法国人思想深处也认为女人天生对男人就是不设防的,而且为一种难以抑制的淫荡所左右。在这一点上,学者们的看法与民间观点不谋而合。有谚语说:"看好你的母鸡,我要放公鸡出来了。"在生活中,强奸大概还算不上一项碰都不能碰的禁忌。同样,乱伦是不是这样的禁忌也不能确定,虽然很多人种学家说乱伦是普遍现象,后来从16世纪最后30多年开始,法国的文学作品中也宣扬了这种观点。[②] 粗暴而不加节制的性行为绝不是老百姓所特有,它体现了传统的继续存在,新思想拒绝接受这些传统想法,但始终无法限制它们的影响。司法资料对这些问题的回避令人费解,因为我们据此只能承认,要么这类问题不存在,不过这似乎不大可能;要么理论规范在这方面的执行情况不佳。

鸡奸在阿图瓦遭遇的情形也一样。佚名法学家知道,这一"可憎的下流行径"通常应该受到的惩罚是火刑,但他举的实例很少。他指出,单纯的鸡奸会招致重刑,但一般不会被处死。16世

---

① 里尔市图书馆,手稿380,第41、241到275页。

② 见本书第四章,以及关于强奸的优秀著作:Georges Vigarello, *Histoire du viol, XVIe au XXe siècle*, Paris, Seuil, 1998。

纪中叶，阿腊斯的一名服饰杂货商因此罪被要求名誉赔偿，另外法庭还在他头上焚烧了一顶废麻做的帽子，最后将他永久驱逐出城，一旦回来将被处以火刑。这名商人与一个年轻男子有鸡奸行为，而且还与其他男人有猥亵的性接触。比这个罪行更严重一级的是兽奸，犯此罪的人和动物都会被处死。对动物来说，是为了“杀一儆百”，因为一般情况下人们并不会惩罚没有思想的动物。书中没有记载任何兽奸的案例，作者只是提到了关于怪物的话题，说女人如果和熊或猴子发生关系就会生出怪物。因为阅读过相关的文学作品，他在谈到这个话题时也提到这种关系下产生的半人半马的怪物。最后是鸡奸的第三个等级，在作者的记忆里当地没有这种案例，它是指两个女人之间有性关系，会导致死罪。至于两性人，作者指出这些人必须选择一个性别并且当着法官的面发誓忠于自己的选择。在这个问题上，作者对众多文学作品的引用又一次取代了具体案例，其中包括鬼神学家德尔里奥，还有蒙田的作品。作者从蒙田作品中摘取了玛丽·热尔曼的故事：当玛丽跳跃时，她的男性特征就会显现，当地的姑娘因此编了一首歌，告诫大家走路别迈大步。[1]

在这位阿图瓦法学家的精神世界中，肉欲诱惑占据着非常重要的位置，对它不仅需要根据事情的严重程度、具体情况及个人条件的不同用不同的方法加以压制，而且人们也必须从中吸取教训，过节制而朴素的生活，控制这些兽性冲动。女人在世界上的反面角色隐约成形，除非她知道要保持自己的童贞，这是一旦失去就“没有任何手段可以恢复的”。法律强化了对违背人性做法的禁令，相对于强奸——可能还有乱伦，他们对鸡奸、同性恋和人

① 里尔市图书馆，手稿380，第277到290页，以及第309页关于梦魔的部分。

兽媾和打击的力度更大。人们认为女人本质上好像一个开口的花瓶,里面沸腾着难以抑制的情欲。男人的任务就是通过一系列道德上和现实中的义务去控制女人最严重的放荡行为。事实上,借助于魔鬼一直是可行的。但这只能是一个特殊现象,否则将产生一个普遍问题,就是男人将无法控制他们的母亲、妻子和女儿。巫术只是一个极端,只是作为例子告诉人们,如果真的任由女人随心所欲那会发生什么,邪恶就会转化为凶险。这两者在精神上泾渭分明,比如佚名法学家就在想,人与魔鬼的媾和是否会有下一代。他轻蔑地摒弃了"俗民"相信撒旦有孩子的想法,宣称"魔鬼生不出任何后代,虽然它们(魔鬼)的身体构造完整"①。怪物只能是人的形态,它是真实的、有血有肉的。要想驯服女人,必须持续不断地监视一切女性,而不是简单地烧死几个女巫就了事。与佚名法学家同时代的阿图瓦法学家皮埃尔·德马叙尔写道,因为这些女巫"往往是受上帝指派……来惩罚罪恶的,就像巫师多次充当神律执行者一样"。在他看来,这就说明了为何一个地方的巫师会比其他地方多。他还补充说,最经常的是,这种恶行"产生于贫穷、狂热的爱情、嫉妒或报复欲"②。总而言之,过度的激情使魔鬼进入了男人,尤其是女人的身体。

感官史:视觉地位的提高

魔鬼世界处于神意的严密控制之下,所以魔鬼对人身的操纵只是暂时的。巫师是个例外,他们作为教会中的堕落分子必须被

---

① 里尔市图书馆,手稿380,第309页。

② 里尔市图书馆,手稿510,第六卷,18世纪皮埃尔·德马叙尔对阿图瓦风俗注释的复印件。

处以火刑。鬼神学论著的真正新意实际上在于它创造了一个极端的形象，在撒旦教派的每一位成员身上体现出来，这些人的身体长期为恶魔所占据，并被打上了标记。对他们的指责不仅仅源于他们支持了一个异端学说，还因为他们接受了这样一种长期的侵占，从而颠覆了上帝对人身体的设计。神学继续否认魔鬼有形表现的真实性，它的应用分支也就是鬼神学要排除解释上的困难，其手段就是谴责有血有肉的人类全身心地彻底献身于撒旦的行为。与众多传说一样，这一说法也是根植于当时的社会文化现实之上的。诚然，其目标并不在于为毁灭罪恶的人性或消灭所有女人去寻找理由，它是要创造一个固定的点，围绕这个点发展出一套更为广泛的阐释体系。学者、医生和司法官员在面对女巫时感受到的恐惧的确是真实的，因为女巫代表着对最严厉禁令的违背，代表着完全摆脱上帝控制的人类典型。人们要做的就是以更饱满的热情投入到打败这一严重罪孽的战斗中去。为此，非常重要的一步就是让尽可能多的人都感受到这样的恐惧，这种恐惧并非一定要符合传统，因为人们往往会求助于民间女术士，此举颇为有效；也不一定要符合人们日常生活中关注的事。这些案件的独特审讯程序促进了魔鬼概念的传播，它由学者提出，包含当地的魔幻文化要素，即魔法的见证人对物品、收成、动物或人进行的描述。同时，鬼神学体系也因此促进了民间信仰影响力的发挥以及地狱之王形象的统一，更加促进了与之相斗争的人类形象的统一。鬼神学认为，女巫——见证人的同类、姐妹、女邻居——在本质上是恶的，因为恶已经深入到她的五脏六腑。同时，鬼神学所描述的正常人身体特征和法官所认为的一致：只有上帝才能对它发生作用，而任何巫术、任何"迷信"都只能带来不幸。死亡在人们的信仰中是一个人向幽灵转变的过程，这种对死亡看法的统一

与对身体看法的统一一样，都是从农村开始的，那里的人忠实于各式各样纷繁复杂的超自然观念。对身体看法的统一经历了新的感官认识阶段，但就在乡村站稳脚跟来说，有时这种新认识显得过于冗长。

魔鬼巫术传说的流传过程就如同个人通过几种感官对魔鬼存在的感知过程。欧洲学术文化在这个问题上正处于转型时期。现今的历史学家几乎都不接受吕西安·费夫尔或罗贝尔·芒德鲁的观点，在此二人的排列中占主导地位的是听觉，其次是触觉，眼睛的作用更次要，嗅觉和味觉只是被一笔带过，历史学家认为当时人们对感官的重视程度要高于现在。[①]不过他们坚信，当时人与我们现在的自身感觉之间存在明显差异，因而进行这样的分析十分必要，要将他们与当时的文化和社会紧密联系起来。[②]然而，从16到17世纪的欧洲文化中，对于感官的某个重要观点发生了改变，但并未彻底抛弃那些传统的世界观。[③]甚至在科学进步或狭义的艺术进步（透视法）以及它们对感官实践的作用之外，西方文人记录下了使他们感觉到感官排序缓慢发生改变的两大影响。第一个影响来自一场贬低感官的道德和宗教运动，因为人们相信感觉器官是罪恶的入口。沿袭自圣徒和僧侣的这种对身体的不信任在各式世俗圈子里都得到强化和扩大。上文中提到的那位佚名的阿图瓦法学家，他的身上就很好地体现了害怕自己被兽欲控

① L. Febvre, *Le Problème de l'incroyance*, op.cit., pp. 402 - 403; Robert Mandrou, *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique, 1500 - 1640*, Paris, Albin Michel, 1961, pp. 68 - 77.

② David Howes (éd.), *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, Toronto, University of Toronto Press, 1991, p. 8 - 11.

③ Carl Havelange, *De l'œil et du monde. Une histoire du regard au seuil de la modernité*, Paris, Fayard, 1998, p. 27.

制的心理。另一方面,生活中的道德教化此后越来越多地侧重于让人们保持举止谦逊得体,避免粗鲁的举动以及不合适的身体表现。两种力量汇聚到一起,要将人塑造得高尚、懂得自我控制、彬彬有礼、在公共场合举止优雅、能控制自己的兽欲或性欲。[1]从这个意义上说,几种较为近似的感觉——嗅觉、味觉和触觉——受到了比视觉和听觉更为严密的控制。虽然各个国家都在以自己的方式发展,但西方文化整体上都在宣扬要拉大人与人之间的距离,以避免过度欲望的滋生。新教典籍反对跳舞;天主教的礼仪手册规定谈话时不能和对方有身体接触,到别人家去做客必须戴手套:它们的目的都是一样的。

在这样的背景下,道德高尚、通晓礼仪习惯之人的尊贵地位得以确定;而在相同背景之下,视觉和嗅觉走向了完全相反的方向。从16世纪开始,视觉的地位有所提高,这个趋势后来愈加突出,与透视法、书籍、光学发展等一道成为西方人解读世界最重要的工具之一。文化隐喻越来越多地把它与热和光的概念联系到一起,热在体液学说中是男性的特征,而光则让人想到照亮整个世界的神圣光明。虽然视觉也与其他感官一样,作用有好有坏,也就是说它也能引发罪孽,但自从新柏拉图主义者和诗人将眼睛视为灵魂的窗口后,它更经常传达的就是积极的信息了。莱姆纽斯医生于1559年指出,天性湿冷之人的目光可以致病;狼的目光会引发感冒,导致失声,也是由于它大脑的冰冷特性。同样,"病人的眼睛会感染其他器官",也就是说它的确会为主人带来痛苦。而天性潮湿的女人只需一个毒辣的眼神就可让男人俯首帖耳。学者们的观点是,视力来自于一个"非常清晰的头脑"。在这场哲

---

① R. Muchembled, *La Société policée*, op.cit., chapitre Ⅲ.

学争论中，柏拉图的拥护者与亚里士多德的拥趸相持不下，前者相信是眼波的传递照亮了物质，后者则宣扬对外来光线的接收才是视觉形成的原因。[1]在前者看来，目光确实可以燃烧，是真的燃烧，不是比喻。那时候，当诗人号称自己在对某个美女的思念中日渐憔悴时，他们并没有将这比喻延伸开来。视觉是所有感官中最受重视的，纪尧姆·布歇在引述这种观点之后解释说，灵魂的最大激情——爱情，就是从目光中产生的。他表示，死于爱情是可能的，死者"内脏被取出，心被炙烤，肝被烟熏，肺被灼烧，大脑被破坏，所有这些都产生于狂热爱情带来的过度热量"[2]。这个说法显得过于戏谑，在逻辑上缺乏严密性。

在文化人的想像世界里，眼光被越来越多地与男性特征，与上帝、光明、美好、理智联系在一起，笛卡儿尤其如此。目光变得高尚，它远离巫师的眼睛，因为巫师是被丑陋魔鬼所控制的。这方面的民间信仰更加具有双重性，但都慢慢被囊括在同一个解释框架中。如今，通过水晶球预测未来只会使人想起一些更为诡异的活动，都与有魔力的眼睛有关，这眼睛可能是一面镜子，一块平静的水面或是地上的一个环。不过，就在视觉地位提升过程开始之时，嗅觉却经历了一次堕入地狱的沦丧。

感官史：嗅觉的魔化

两种现象是紧密联系在一起的。身体上保持距离使眼睛的作用得到加强，这一理性的感官非常适合欧洲同一性的建立，也

---

① C. Havelange, op.cit.

② L. Lemnius, op.cit., f° 7, 8; G. Bouchet, op.cit., t. Ⅲ, pp. 192 - 193, 200 - 201, 208 - 209.

促使了鼻子作用的下降,因为鼻子与动物性的关系太紧密。欧洲的嗅觉贬值过程就此开始。在那个年代,在气味完全为香料的味道所覆盖之前,康德在他的美学理论中可能会完全忽视这个问题。[①]人类学家的意见可以帮助我们理解这一现象的重要性,在欧洲以外的许多社会里,它是与人们对死亡的看法以及污染的概念联系在一起的。人类学家往往注意到,人们提到出生时相应也会论及死亡。比如,哥斯达黎加的布里布里人就认为,除了初次怀孕的女人身体之外,最肮脏的东西就数尸体了。在其他很多地方,以分娩和月经为特征的女性身体同样被认为是不纯洁的[②]。另外我们还会发现,莱姆纽斯医生谈到,女人的气味天生难闻,而男人的身体却是香的。从16世纪开始,欧洲所发生的这一切揭开了一个重要转变的序幕,人们对死亡的观点开始发生变化。同时,在死亡、女性身体与嗅觉之间产生了某种隐含的联系。嗅觉反映出人们对身体看法的本质转变,其相应被魔化的过程标志着某种嗅觉禁忌的出现,它将性与死亡联系起来,目的是更好地掌控罪恶的肉体。

恶臭成为生活的一个日常组成部分,在大城市尤其明显。人的身体会散发气味,当时的人并没有因此感到不快。除非是布朗托姆或其他人所说的发酸的羊肉味,特别是从女人身上散发出来的。在经期,为了不受到类似的指责,女人们会在两腿之间及腋下放置带香味的棉条,或是浸透了麝香、龙涎香或麝猫香的海绵。

---

① David Howes, «Olfaction and transition», dans D. Howes (éd.), op. cit., pp. 128–147, notamment pp. 144–145. Constance Clasen, David Howes, Anthony Synnott, *Aroma. The Cultural History of Smell*, Londres – New York, Routledge, 1994; Alain Corbin, *Le Miasme et la Jonquille. L'odorat et l'imaginaire social aux XVIIIe-XIXe siècles*, Paris, Flammarion, 1986; «Histoire et anthropologie sensorielle», dans *Anthropologie et Sociétés*, vol. 14, 1990, pp. 13–24.

② D. Howes, art. cite, pp. 140–141.

1626年，在《药学论》中，让·德勒鲁进一步提出，应该将柠檬皮与肉桂皮、麝香等一起焚烧，"好让这些香料的香味冲散她们屁股的恶臭味"①。

更加令人担忧的是瘟疫性的恶臭，自古以来，尤其根据加利安和希波克拉底的观点，它就与空气固有性质——即热、冷、干、湿——的紊乱联系在一起。16世纪，感染理论的发展导致臭气受到更多的关注，特别在当时，被通称为瘟疫的各种流行病肆虐横行，各种不知名疾病也纷纷出现。对这种现象产生原因的解释因而从空气腐败转向了对某种特殊的有毒气味的识别。1568年，安布鲁瓦兹·帕雷曾断言："瘟疫的腐败与其他各种腐败都不同，因为它隐含着一种难以形容的危险性。"为了预防这一看不见的危险，他建议人们对不卫生的地方进行消毒，采取一些措施保护人类多孔的身体，防止危险气体侵入。著名的瘟疫医生防护服就是在这一观点上产生的，这种衣服配有一个面具，面具上有一个长嘴，里面充满了起保护作用的香料。危害健康的气体、粪便、罪孽与地狱之间建立起一种越来越明显的联系，某些动物的粪便尤其令人害怕。让·德·朗佩里埃在他1620年于鲁昂出版的《论瘟疫》中，指责了生活在粪便中的动物以及那些排泄物尤其难闻的动物，如猪、鸽子、兔子、鸭子、家禽还有马。《瘟疫论》(莱登，1671年)的作者安热吕·萨拉指出："养在家里的看门狗，身上有强烈的臭味，尤其是那些以腐烂动物尸体或动物臭烘烘的内脏为食的狗，这些狗就足以感染整个城市。它们嘴里散发出的恐怖味道，与猫的尿液以及粪便的臭味一样，非常危险。"在他看来，猫和狗就像"那些跟猪一样活着的、穷困肮脏的人"，因为"在这个世界上

---

① 参阅奥雷莉·比尼克的优秀硕士论文《16和17世纪的气味和香味》(*Odeurs et Parfums aux XVIe et XVIIe siècles*)，导师穆尚布莱，Université Paris - Nord, 1998, pp. 58 - 65.

没有比肮脏和臭气更能引发瘟疫了"[1]。这里面对动物性的强调显而易见。纪尧姆·布歇让他书中的一个人物惊讶于"野兽的粪便竟然还没有人的难闻"。安布鲁瓦兹·帕雷则告诫同行:"靠近病人时要避免接触他们呼出的气,也不能闻到他们粪便的味道。"似乎长久以来对身体着魔的恐惧已越来越集中在各种排泄现象上了。欧洲人以医治瘟疫流行病的名义逐渐拉大了人与人之间身体上的距离。味觉的体现尤为突出,因为它是需要近距离接触的感官,并且能捕捉到人身上和动物一样的怪味。这样一来,医生们那些乍一看十分怪异的规矩就可以理解了,这些规矩实际上体现了对感官的理性分析过程,最终大家互相保持适当的距离,确保自己闻不到对方的体味。和帕雷一样,莱姆纽斯也主张诊治病人时要防备他们呼出的气,这样就需要让病人把脸侧过去。莱姆纽斯还说,这么做也可以避免与病人四目相对,因为目光也可能传染他的病;另外,无论如何一定不能夹在病人和壁炉之间。[2] 17世纪的礼仪忠告就这么确定了礼貌的态度:不要和对话者靠得太近,头要稍稍转向侧面;另外,屋里正对着门、靠着壁炉的位子只有主人才能坐,它个位子最尊贵、最安全,也最能体现主人的个性。当时医学提出要与病人保持距离是由于对魔化身体的恐惧,他们并没有提出接近当今观点的感染概念。朗佩里埃在1620年时就说,"好多人染上瘟疫只是因为看了被感染的房子一眼",或是"因为被感染者看了一眼"。

如果说瘟疫这种上帝为惩罚人类罪孽而降下的"灾难",其表

---

① 奥雷莉·比尼克的优秀硕士论文《16和17世纪的气味和香味》(*Odeurs et Parfums aux XVI et XVII siècles*),导师穆尚布莱,Université Paris-Nord, 1998, pp.71, 73-74。

② G. Bouchet, op.cit., t.Ⅲ, p. 162; A. Biniek, op.cit., p. 75; L. Lemnius, op.cit., f° 7 v°.

现形式为有毒挥发物，那么它所预示的则是死亡以及尸体的腐烂。作为上帝发怒的标志，瘟疫还可以通过闪电传播，被闪电击中的人会散发出一股浓烈的焦臭味。然而，传播瘟疫的恶臭气味同样也是魔鬼的特征，魔鬼的每次出现都伴随着这股味道。文化人的想像用惯常方式将最可怕的气息与魔鬼形象联系在一起。在这种情况下，一位不知名的诗人将巴黎的污泥与散发地狱气息的粪便做了一番比较：

可恶的下地狱之人，
他们的粪便，
地狱的黑色粪便，
魔鬼的黑色粪便。

对此皮埃罗·坎波雷西提出了“鼻子地狱”的说法，将腐败气味与疾病或不吉现象联系起来。例如，耶稣会教士让·德·布瓦西耶尔在他1649年出版的《诗歌描写》中写了一首名为“硫磺”的颂歌，副标题是“害怕地狱”。[①] 撒旦控制着人的嗅觉，他掌握着黑夜、死亡，控制着那些招人讨厌的动物，还有那些被认为以自然发生的方式从腐烂物或发臭的动物粪便中产生的动物。撒旦自己散发出公山羊的味道，呼出的气里有硫磺味。只有那些奇迹般未曾腐烂的身体，它发出的神圣气味可以摆脱撒旦的魔掌。神圣气味体现出上帝的无上力量，它打开了通往天堂的狭窄通道。在尘世间，散发难闻气味意味着罪孽和疾病。借助一些有香味的物品

① A. Biniek, op. cit., pp. 79 – 80; Roger – Henri Guerrand, *Les Lieux. Histoire des commodités*, Paris, La Découverte, 1985; Piero Camporesi, *L'Officine des sens*, Paris, Hachette, 1989; *Les Effluves du temps jadis*, Paris, Plon, 1995. 关于闪电：L. Lemnius, op.cit., f° 200 v°。

来防止臭气侵害是被允许的,但不能过度使用,因为一旦你过于热衷用迷人的香气掩盖自己的本性,魔鬼就可以趁机潜入你的身体。

香味在日常生活中必不可少,然而它的作用也是双重的。一方面,人们以多种方式使用香气来对抗瘟疫。受感染的房屋、物品或是人都需要消毒,而且要点火熏香。还有人竭力主张用以毒攻毒的方法治病,如燃烧动物头上的角,或者在家里养一头公山羊。因为根据帕雷的理论,山羊散发的恶臭"毒气"可以"使疫气无处藏身"。在预防方面,人的身体有不少开口,为了保护它们,人们需要在身上抹点腊,重点是口、鼻、耳、太阳穴、腹股沟以及生殖器官。这些规定使人想起众多民众所参加的旨在保护身体开口的仪式。人们还可以把海绵放在醋里浸透,这通常是带着走在路上闻的。有钱人一般都带着一个"pomander"或"pomandre",就是龙涎香球。这是一个雕镂首饰,里面装着龙涎香,在需要时取出一点放在鼻子里。这种香料球有各种式样,有的是带香味的黏土捏成球状,还有柠檬、柑橘一类的水果,以及芬芳的花束。时疫流行期间,人们上街都不把脸露出来,脸上紧扣一个有香味的面罩,从而避免与外界的一切接触。最接近危险的医生以及他们的助手则用全封闭的衣服将自己严密包裹起来,衣服里也装着有香气的物质。有时他们甚至会堵住身体的所有开口,嘴里含一瓣大蒜头,用香末塞住耳朵,芸香堵住鼻子……[①] 另外,龙涎香球也是一种护身符,带在身上可以防止受到黑暗势力的攻击。在16世纪上半叶的荷兰艺术品中,龙涎香球被正在祷告的人握在手中,或挂在腰带上、念珠上,说明人们希望远离魔鬼。细密画和油画也都

---

① A. Biniek, op.cit., pp. 115-132; L. Lemnius, op.cit., f° 138关于可治愈恶臭的部分。

描绘了一些被认为具有驱疫防魔功效的植物。[①]在上述作品里，香味可以驱走魔鬼。在当今的恐怖电影中，大蒜不也一直都是驱赶吸血鬼的最有效工具吗？它在预防瘟疫毒气上的作用将疾病与撒旦隐含地结合起来，就像与神业完美结合在一起的焚香，象征对“恶”的抵触。

然而，这一道由香味构成的屏障也可能成为魔鬼的陷阱。道德家和教会人士开始用另一种眼光——一种鄙视的眼光——去看待人工香料的滥用现象。滥用人工香料的风气在当时让手套店和香水店主发了大财。手套、皮具甚至剑鞘都被熏了香，用以掩盖皮革的强烈气味。人们往往会忘记，这么做的目的是通过处理皮革来驱散它的气味，从而使死亡变得高尚起来。人的身体同样也必须掩盖岁月的痕迹以及和动物一样的臭味。人们把晒干的植物香料装在小包里（被称为“coissines”）做成香包，把它放在衣柜里，或随身携带。让·德勒鲁指出：“臭虫女人（指体味非常难闻的女人）会把香包放置在双乳间，用以掩盖和修饰她们的缺陷。”另外一种香包是按照需要治疗的器官的形状来设计的，其依据来自一种感应巫术，这种巫术认为，事物能引导与之相似的东西。德勒鲁，这位在巴黎获得大师称号的外科医生，1629 年就曾竭力主张，如果头有毛病就将香包做成软帽形状，胃不好就把它做成胃的样子，依此类推。到了 17 世纪，比较有风度的做法是随身携带一个小盒，里面装着香膏，甚至是一块浸过醋的海绵，出现危险时就拿出来放在鼻子下面。许多物品和珠宝都熏了香，包括项链、戒指甚至念珠。香料基本上都选用龙涎香和麝香。熏香的目的并非仅仅为了装饰或消遣，它还有防护的作用，这个用途源于

---

① Reindert L. Falkenburg, « De duiven buiten beeld. Over duivelafwerende krachten en motieven in de beeldende kunst rond 1500 », *Duivelsbeelden*, op. cit., pp. 107 – 122.

人们面对危险、死亡和魔鬼时的担忧。皇后玛丽·德·美第奇1609年列出的财产清单中就包括“一个由麝香和龙涎香做成的头像，里面全是金银，帽子和花环上镶了10颗红宝石，还有8颗祖母绿”①。

道德家的怒气尤其针对女性对香料等的滥用。亨利四世和路易八世统治时期正是天主教反宗教改革运动开展的时代，这一时期法国经历了一场真正的大爆发，反对女人追赶裸胸风气，认为她们不贞；反对一切因违背自然而犯的罪孽，比如涂脂抹粉试图掩盖年龄的烙印，以及使用能掩盖自身难闻体味的制品来改变上帝创造的人类特征。路易·居伊昂医生在他1640年的作品《教训集》中揭露了当时的一种行为，其他不少作家对此也有所提及：人们不仅给头发和衣服熏香，“他们还会在性交前抹很多香料在男性龟头或女性外阴处，以求获得更大的快感”②。香料被滥用后，它就和风流女子照的镜子一样，为魔鬼潜入人的身体提供了机会，这些人的身体对肉体欲望过于沉迷，比如生来如此的女性身体。滥用香味就这样打开了地狱之门。在西属尼德兰，方济各会修士菲利普·博斯基耶1589年在蒙斯编写了一出“关于世俗穿戴的新版喜剧《小剃刀》，在这部戏剧中，所有当时的不幸都被归咎于异端以及不必要的身体装饰”。里面的一个演员扮演上帝之子、人类的救世主，这是一个很重要的角色。在第二幕第二场，圣伊丽莎白试图控制他对人类的怒火，但他自己并没有心软，因为人类的罪孽实在太重，尤其是那些在穿着上追逐最新潮流的女孩：

① A. Biniek, op.cit., pp. 147 - 157.

② A. Biniek, op.cit., p. 92.

要想打动年轻的爱人，
必须把自己涂得大红大绿，
不能送她们色彩朴素的化妆品：
她们要香料，
要熏过麝香的衣服；要香膏，
她们手中要握着喷香的香球。
我的鼻子无法忍受这些味道，
我的眼睛被这些颜色弄得眼花缭乱，
我不愿忍受这无谓的虚荣，
这只能诱发下流行为，
只会迫使盲目的贵族青年
像小公牛一样去追逐她们……①

在这段话中，嗅觉被紧紧与性的罪孽联系起来。博斯基耶在他的剧作中特别引用了《以塞亚书》第三章中的一段话，大意是要给锡永的女子残酷惩罚，上帝将赋予她们与自己所追求截然相反的特征——"以恶臭取代香气"。在出现轻视罪孽之人的文化层面上，西方对嗅觉的抑制始于人们在性和女人过度追求香味间建立明确联系。七星诗社的诗人，或是某些继承他们衣钵的诗人，他们的看法与此大相径庭，因为他们从情人的亲吻中品尝到的是甜蜜，连《雅歌》都需要他们的帮助用芳香的味道去形容亲吻。介于这两种观点之间，1550 到 1650 年间，画家们在关于气味题材的版画中把女性更加理想化了，女性即象征着嗅觉感官。在这些画

① Philippe Bosquier, *Tragoedie nouvelle dicte Le Petit Razoir des ornemens mondains, en laquelle toute les misères de nostre temps sont attribuées tant aux hérésies qu'aux ornemens superflus du corps*, Mons, Charles Michel, 1589(Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 58).

中，女子有时独自一人，身边有一条狗、几朵花，有时与爱慕她的男人在一起，她让他闻一朵玫瑰。然而，画中的花瓶或花束通常被置于女人的双腿之间，狗的鼻子也往往嗅向这个部位，那里就像莱姆纽斯所说的，会让人联想起女人天生的难闻气味还有月经的味道。艺术美化了这一现实，用一个向上的动作，指向画中女主角的鼻子或正在拥抱她的情人的鼻子。①

这些差异都表明，在形式各异甚至有时是相互矛盾的影响冲击下，嗅觉正处于转型中。两个本质联系慢慢形成，但以前的形象和仪式仍然存在。两个本质联系分别是：对粪便，尤其是男人粪便味道的反感日益增强；而在性方面，通过在性器官上遍洒香水以及诗人和艺术家将其比喻为花朵，气味变得高尚起来。当时，下半身地位的改变并非对所有人、所有地方适用。谈论“快乐物质”仍然在为上流社会带来乐趣，至少直到16世纪末还是如此，如果我们根据当时轻佻淫秽的短篇小说家风靡的程度来判断的话。从宫廷到乡村，包括教会，对性的表现往往还是比较自由和露骨的。诗人们往往得花很多工夫才能追求到自己的情人，比如17世纪前三十几年间在弗朗什－孔泰就是这么个情况。新的风尚从16世纪80年代开始，大概需要100年的时间才能在特权阶层、富裕市民阶层——也许还包括中等市民——中发挥重要影响。对下半身的魔化，尽管不全面，而且只局限在社会层面，但这还是符合女巫驱除这个时代背景的。这么说并非因为它与女巫驱除运动有直接联系，而是因为同一批作家、同一批城市读者都相信魔鬼的活动，无论是在其他人体内，还是就借助罪孽存在于自己的身体里。

---

① A.比尼克在著作第189到197页引用了7幅图画，但没有评论。

散发难闻的味道,有朝一日将成为社会地位低下的一个主要标志。在此之前,恶臭味同时代表魔鬼、疾病、摆脱疾病所必不可少的嗅觉疗法、肉体享受以及因过度沉迷于此而导致的犯罪。鼻子既象征着快乐,又代表了恐惧。被认为是科学的相面术让鼻子这个在脸上十分突出的器官成为体现性特征的标志。德拉·波尔塔在自己1586年用拉丁文发表、后多次被译为别国文字的著作中说,从鼻子的形状和大小可以看出男人生殖器的大小。鼻子长而粗的男人,比如西哈诺·德·贝热拉克,其实没什么好伤心的。而又短又扁的扁平鼻则代表好色、淫荡和不知廉耻[①]。女人也是如此,她的放荡还有"耻部"的情况也能从脸中央的鼻子上看出来。另外,莱姆纽斯也说,脸色苍白的人、瘦弱的人要比脸色红润的人或肥胖的人更加放荡[②]。

林德尔·罗珀认为,将阴部称为"耻部",这种叫法在16世纪的德国并没有真正体现羞耻观念,而只是引起人们尊重之前的一个单纯禁忌。[③]和罗珀的看法相反,我认为在整个欧洲,女性性器官都被认为是有罪的。这些字眼乍一看的确是中性的,特别是它们也能用在男人身上。不过,在巫术案中,当这些词从千方百计寻找魔鬼标记的法官、外科医生以及刽子手口中说出时,它们就和女犯之间有了明显的罪恶联系。女犯们被脱光衣服,剃光体毛,接受详细检查,尤其是她们的阴部,因为此处较之别处更宜于魔鬼栖身。另外,女犯有时也会承认曾将"耻部的一根阴毛"交给魔鬼作为抵押。他们之间的交易中血肉的比重并不及性的比重,因

---

① Jean – Jacques Courtine, Georges Vigarello, « La physionomie de l' homme impudique. Bienséance et "impudeur": les physiognomonies au XVI ᵉet au XVII ᵉsiècle », dans *Parure*, *Pudeur*, *Etiquette*, revue *Communications*, n°. 46, 1987, pp. 79 – 91.

② L. Lemnius, op.cit., fo 182 r° – v°.

③ L. Roper, op.cit., p. 59.

为女巫与魔鬼有性行为。这方面法官都让犯人进行了详细描述，这么做并非出于观淫癖，而是因为他们肯定女巫肯定会这么干的。严格地说这并不是一个针对羞耻的机制，即使女犯声明自己在那种情况下很慌乱，这是一个针对犯罪行为的机制，法官想让女犯由衷地感到自己犯了罪。对这一点法官自己当然是理解和领会的。他们检查的所谓被魔化的裸体实际上就是一个实实在在的女人身体，与他们妻子、母亲的身体一样，却又迥然相异，因为她犯了这世上最严重的罪行。罪孽内在化在他们看来似乎闪着炫目的光辉。审讯结束后，法官的改变大概比在他们逼迫下认罪的农妇还要深刻。很难相信，在法官所属的精英阶层的集体想像中，女性身体的形象通常并未因此而改变。

在这里面，对魔鬼"下面的脸"的看法体现出其全部意义。它以象征方式表现出人们对下半身越来越强烈的痴迷，因为下半身恰恰是道德家谴责的对象，而拉伯雷笔下发展出的开放文化并不甘心消亡。魔鬼那"尾巴下的脸"，对十分相信鬼神的人来说，就是魔鬼教派的信徒们所亲吻的那张脸，它是一个幻象，是关于下半身的罪孽与危险的总和，它有力地说明了西方文化中谴责机制的重要性。这种机制谴责人的动物性，越来越强调人本性中固有的神圣成分。1559 年皮埃尔·博埃斯图奥的《悲惨故事》首次出版，书名页有一幅撒旦坐在宝座上的画像。这是一个猫头撒旦，头上是教皇戴的三重冠，身体是一个乳房下垂的女身，四肢有爪。性器官从正面看是一张嘴，半像人嘴，大张着。[①] 这幅画中，女人媚人的淫荡和她被魔化的性器官联系到了一起。翻过这幅画，就是一本奇异故事集，重点表现了人类最放纵的欲望。17 世纪的神

---

① E.莱纳和 J.莱纳复制了第 18 页上的版画。关于博埃斯图奥将在本书第四章有广泛论及。

秘学家安托瓦妮特·布里尼翁将亚当描写成一个两性人：

> 那并不是我们不明说的动物器官，就像我们正常身体上的器官，我不知道该不该说它的名字。他那里是一只鼻子，和脸上的鼻子一个样；这个鼻子还散发出迷人的香味；里面还可以生出人，就是他自己的后代。因为他肚子里有一个管子可以生出小的蛋，还有一个管子里面的液体可以让这些蛋有繁殖能力。[①]

在鬼神学家对魔鬼的想像里，在布道者的说教里，在神秘的幻象里，很明显，鼻子、气味和性总是一起出现的。神的香味和魔鬼的臭味恰成对比，前者体现人身上的神圣性，后者则代表他的兽性，而兽性必须予以抑制。在这样一个由巫术向科学转变的时代，西方创造出了内在魔鬼[②]，要推动人们去征服人体小宇宙里面的神秘部分。为了获得实质进展，道德教化把矛头指向了老年男子。这种尚处于萌芽时期的道德教化不能向人们提供科学的角度，它只是将过去出现的巫术汇集到统一的宇宙观之下。在这个世界里，魔鬼的活动需要经过神的许可，每个凡人都要学着控制自己的欲望以及混乱的肌体活动，以协作完成一项神圣的任务。撒旦是西方世界的一种动力，它体现出人的一部分本性，需要人们不断斗争和克服的一部分本性。现代人会说，这么做的目的是为了上帝，而历史学家则认为是为了通过教化性的传说创造社会联系，催生出一种紧张状态，有力地推动人们征服自我、征服世界。

---

① 由 G.拉索引用，第 136 页。

② Norman Cohn, *Démonolâtrie et Sorcellerie au Moyen Age: fantasmes et réalités*, Paris, Payot, 1982(英文初版 *Europe's Inner Demons*, 1975 年)。

第四章　魔鬼文学与悲剧文化

16和17世纪，欧洲经历了一场对魔鬼看法的真正变革。地狱之王的形象在西方人的想像世界里占据了前所未有的重要地位。并且这样的重要性在后来再也未达到过。魔鬼超越宗教领域，与人们生活的所有方面都挂上了钩。想要更好地理解这种现象，对魔鬼的回顾性研究就要考虑到它的这种广泛性，因为这使魔鬼信仰具有了一种解释性宇宙神话的价值。某个重要的东西在古代社会的深处发生了变化。许多从前闻所未闻的事情出现了，如发现新大陆和大陆上的居民、宗教改革的猛烈冲突让社会变得不安、恐慌和动荡，因此人们要寻找一种途径去解释人类存在、说明威胁人类的可怕危险发生的原因。在排斥异己的火焰灼烧之下，尽管存在各式各样的对抗，欧洲还是在建立自己的群体特性。当众多劳动人民还保持着一种魔幻的宇宙观时，他们国家的统治者、思想家和艺术家则正在创造着统一的新形式。这些新形式不可能以科学为依据，科学的局限之处在莱维纳斯·莱姆纽斯或安布鲁瓦兹·帕雷身上就能看出来。而这种新形式则不可避免要经过神学观的阶段，神学观的支配地位要一直持续到笛卡儿时期，

而且在笛卡儿去世后的相当长时间里它仍然保持着强大的影响力。激烈的教派纷争没能阻碍象征关系的形成，它们像看不见的铁链将走出本国征服世界的欧洲人团结到一起。远方的人民不会把欧洲人认错，他们从这些远道而来的西方人身上看到，虽然存在一系列国家、宗教及社会差异，但他们有一种特有的生活方式。

自我恐惧

这种内在的统一性源于人类中心论的观点。人类中心论与以伊拉斯谟为代表的乐观人文主义者所持看法不同，后者几乎将人等同于上帝，而前者追随的是路德以及在充满战火与血腥的这几个世纪中涌现出的众多人性悲观论者。在他们看来，造物主是严厉的惩罚者。换句话说，上帝根本不是一个遥不可及的教条，他难以察觉，但就在人类身边，通过一些泄怒的方式将他的铁腕法则强加给他们：这些方式包括灾难、怪物、彗星等。撒旦也变得更加现实、活跃，也更凶险，因为它的行为来自神的许可，奉命去惩罚罪人或去诱惑他们。特别是驱魔法师指出，撒旦能寄身于尸体或附在人身上，而这都是天使不会做的。

从历史角度看，那些认识最清醒、与整个文化中现行规定关系最密切的基督徒，他们的个人犯罪感越来越沉重，魔鬼即为直接表现。顺着魔鬼在想像世界里的发展轨迹，可以看到，它变成了比承载它的宗教与道德形式更为广泛的神话：一个代表了个体全部责任的神话。关注人类一举一动的严厉上帝形象造就了与其相对应的魔鬼形象，它有异乎寻常的魔力，一步步紧跟它的猎物，从出生直至进坟墓。这种将罪孽拟人化和内在化的形式就是西方现代化的基础。从这个意义上讲，我们有必要重温一下马克

斯·韦伯在《新教伦理与资本主义精神》① 中提出的著名理论。很遗憾,经济学家对这本书的口诛笔伐使人们忘记了这是一部宗教社会学方面的论著。②作者在里面提出了西方文化中的历史单一性问题。新教内部的注意力集中于在生命中寻找神圣宿命论的具体证据,韦伯的这个看法可以推广到欧洲所有排斥异己的信仰斗士身上。从 16 世纪中叶起,人们对世界开始表示出极大的忧虑,觉得这个世界在上帝的严厉管束下变得多灾多难。无论是天主教徒还是新教徒,都觉得自己看到脚下出现无底深渊,看到魔鬼虎视眈眈等待着一切占据他们身体的机会。由此形成的犯罪感机制使人们疯狂地去寻找证据证明造物主并未抛弃人类。基督教的英雄主义、对外传教团、其他人员进行的福音传教、对以巫师为代表的内部敌人进行毁灭性打击都属于这一范畴。折磨着他们的疑虑往往成为他们行为的强大动力,并将他们引上了道德教化之路。在诺贝尔·埃利亚斯看来,道德教化与西方的活力是紧密联系在一起的。③

在这种背景下,中世纪末对人兽之间界限的重新界定为上一章节所介绍的身体"革命"铺平了道路。不管在新教势力范围还是天主教国家,性都受到重重局限,限制它的不仅是宗教、道德,还包括医学和刑法。对产生于本性压抑的"怪物"的恐惧就符合这个逻辑,它禁止一切婚外性关系,在父亲、丈夫、宗教与世俗混合权力代理人的共同监督下,家庭与社会的联系得以稳固。其实

---

① 它的首个德文版于 1904 和 1905 年发表在一本杂志上。法文版:Max Weber, *l'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964。

② Philippe Besnard, *Protestantisme et Capitalisme. La controverse post-wébérienne*, Paris, A. Colin, 1970, pp. 18 – 19.

③ N. Elias, *La Civilisation des mœurs*, *op. cit.*; *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.

质在于通过加强对女人的监督来巩固统治体系。从巫术的魔鬼传说到日常生活中女人欲壑难填的劣行，女人在里面都被描绘成破坏世界安定的人物，所以必须对她们进行最严格的管束。禁止性行为，监视女人，这些行为都表明，限制的重点在身体方面。17世纪30年代之后，宫廷和上等社会缓慢地实现了严格意义上的自我控制。[①]在此之前，从16世纪50年代到1650年前后，自我恐惧一直是社会发展的主要推动力。

利用恐吓进行教育应当是当时人的信条。虽然它们都有精彩表现，但仅凭教会的言论并不足以达到目的，司法审判也不行。西方对魔鬼的想像是在几代作家的打造下才真正形成的。这些作家面向的是不断壮大的读者群，但从来没有从根本上触及人民大众。事实上，通过艺术，尤其是一种以魔鬼形象为主角的文学形式，悲剧文化找到了新的传播途径。无论新教还是天主教均是如此，不管是奉行新教的德国，还是信仰天主教的法国。司法事件与奇思异想混杂在书籍、小册子、只有几页纸的“传闻”——即登载血腥、可怕或奇怪社会新闻的不定期刊物以及当时最早出版的报纸里。它们的读者主要是富裕阶层或中等阶层的市民。读者群的膨胀体现出，在四分五裂的欧洲出现了一个以撒旦的象征形象为中心的统一文化观念。总而言之，魔鬼起到一定积极作用，因为它推动了欧洲大陆同一性的形成。然而它不是处在上帝随心所欲的操纵之下的吗？我们文化中的阴暗面就此真正显露出来，它流传下来的传统在之后的几个世纪里仍保持着强大的生命力，即使那时怪模怪样的魔鬼形象已经衰落或者消退了。它是在为负罪特性的形成奠定基础，到后来斯蒂文森的《化身博士》以

① R. Muchembled, *La Société policée*, op. cit., chapitre Ⅲ.

及维也纳人西格蒙德·弗洛伊德才对此特性作出了阐释。

新教德国的魔鬼之书

马丁·路德相信魔鬼的存在。他在《席间漫谈》一书里讲了很多关于魔鬼的事，宣称“魔鬼紧紧缠着人，比外衣、衬衫，甚至比皮肤贴得还紧”。宗教改革之父的观点基本没有背离当时的传统信念，在他看来，撒旦并不仅仅是一个“恶”的成分，它还是日常生活的一个具体要素。撒旦常常被认为是“听候我主吩咐的刽子手”，被上帝派来惩罚罪人，路德觉得撒旦能够在任何时候以任何形式采取行动。它寄居在异端分子、暴徒、高利贷者、女巫甚至老年妓女的体内，但它也能以守护天使的面目出现，或者扮成上帝的样子。撒旦还能变成动物的模样，如狮子、龙、蛇、公山羊、狗、彩色毛毛虫、鹦鹉、长尾猴，特别是苍蝇。路德尤其讨厌苍蝇，说它是“魔鬼和异端的象征”，因为苍蝇喜欢在纸上蹭屁股，排出的粪便污染了书页，就像魔鬼在纯洁的心灵里大小便一样。路德列举的动物沿袭了以往的传统，谈到的魔鬼与粪便的关系也一样。[①] 路德的书宣传了许多民间观念，比如魔鬼偏爱的居住地，他认为是普鲁士和拉普兰；还有在萨克森一带游荡的魔狗，这种狗能嗅出哪些人的信念不坚定，谁被魔狗找上就说明他死期将近了。路德将瘟疫的传播归咎于撒旦，他认为，许多疾病的产生都是撒旦手下走狗在人体内作怪的结果，所以会有疯子、梅毒病人、跛子、瞎子、哑巴、聋子和瘫子。畸形儿似乎对路德的触动也很大。路德说自己也曾多次遭遇魔鬼这个人类的敌人。瓦特堡城堡里扔墨水瓶的故事实际上发生在16世

---

① 见本书第三章。

纪末，故事说魔鬼把瓶子砸向路德，而路德扔瓶子砸魔鬼则是半个世纪之后的事了。《席间漫谈》里还有其他很多讲述恶魔行径的小故事，说它们打扰路德的睡眠，或者与之争辩，直到路德写下"来舔我屁股"这句话，魔鬼马上就溜走了。这里路德是以其人之道还治其人之身，因为人们认为撒旦就是让巫师亲吻其下身来显示他们的顺从。路德常常会在床上发现一些乌七八糟的玩意儿，他说，自己与这些东西共眠的时间都超过和凯丝在一起的时间了。某天路德在床上发现一条狗，他把它从窗户扔了出去，因为瓦特堡不可能会有这种动物。还有一次，魔鬼用榛果砸路德卧室的大梁，还摇他的床，这个故事流传甚广。[①]与变化多端的魔鬼的这种接触，其本身对人类来说并不新鲜。路德继承了中世纪认为魔鬼易受人类愚弄的观点，并把它运用到一些符合自己身份的、诙谐可笑的场景中去。不过路德着重强调的是魔鬼邪恶的一面，他将撒旦，更确切地说是将撒旦手下大批各司其职的走卒与人类各种罪孽紧密联系起来，毒魔侵入人的心，而恶魔附于人的身体。

16 世纪下半叶，在德国的路德派地区，人们接受路德的训诫并予以无限夸大。一种专门的文学类型产生了，其作用是使恐惧撒旦通过恐惧自己而更加深入人心。在整个欧洲对性犯罪的惩罚持续加重的同时，冲动的压抑机制也发展起来。它的依据是通过文学和艺术作品传播的犯罪具体概念，这些作品重新提出了宗教教育的系列主题。

从路德去世前一年——1545 年，一直到 1604 年，[②] 这是"魔

---

① Jacques Ridé, «Diable et diableries dans les *Propos de Table* de Martin Luther», *Diable, Diables et Diableries au temps de la Renaissance*, Paris, Jean Touzot, 1988, pp. 114－117, 122.

② Keith L. Roos, *The Devil in Sixteenth-Century German Literature: The Teufelsbücher*, Berne, Herbert lang et Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1972, 对此问题有非常清楚的阐释。

鬼之书"的黄金时代,"魔鬼之书"是对关于魔鬼的文学作品的称法。在这一时期,宗教改革的地位日渐巩固,教派冲突持续升级,还有大规模的女巫驱除运动。这期间,有39部关于魔鬼的新作问世,同时还有110部相关图书再版。据粗略统计,16世纪下半叶有24万册这方面题材的书籍在流通。在信奉天主教的地方,如巴伐利亚、维尔茨堡、班贝格、莱茵河流域地区都禁止出售这类书籍,但当地人自己也出版一些论述魔鬼的书。对于这样一种文学形式,普通大众是无法直接接触的,显而易见它首先面向的读者是识字的人,尤其是富裕的城市居民以及一部分中等市民。在前面提到的约60年里,如果将购书者的妻子儿女包括在内的话,大概约有100万人能读到这些书,这还不包括它们在人群之间的口耳相传以及受其影响的牧师传道。在人口约2000多万的德国,这个数量虽小,但的确是不容忽视的。另外,根据当时书商的经营书目统计出的数字说明,魔鬼之书非常受欢迎,它们在书商持有的图书中所占的比重在5%—15%之间。这些书在美茵河畔法兰克福的销售业绩十分出色,当地的一位书商西格蒙德·法伊尔拉本德收集了此前面世的所有这类图书,共20个故事,以"魔鬼剧"为题在1559年结集出版。1575年作品集再版时增添了4个故事,1587到1588年第三次出版时它被分为上下两册,并且又增加了8个故事。此书出版的目的号称是为了普及关于魔鬼的知识,面向对象主要为基督徒,也包括牧师和文人。法伊尔拉本德想要证明,魔鬼不仅支配人的灵魂和身体,它还试图控制一切,在整个人类世界制造混乱,尤其要破坏民法、秩序和理性。[1]

"魔鬼之书"实际上全都是由路德派牧师所编著,39部作品里

---

① Keith L. Roos, *The Devil in Sixteenth - Century German Literature: The Teufelsbücher*, Berne, Herbert lang et Francfort - sur - le - Main, Peter Lang, 1972, pp.62, 67, 108, 109.

有 32 部出自他们笔下，他们的目的是揭露当代的罪行和罪孽，提醒人们不要进行迷信、幻术或巫术活动。这些牧师采用的体裁各种各样：布道书、宣传册、汇编集、戏剧剧本、公开信、教训诗、小故事，等等。这些作品的文学价值也不尽相同，大多质量一般。虽然路德给了作者们最初的创造灵感，但他绝对不是他们灵感的唯一源泉。他们属于一个更广泛的群体，因社会批判作品，尤其是说教及讽刺作品而闻名。这些作品以“Spiegel”为名，也就是“镜子”，比如著名的《梯尔·欧伊伦施皮格尔》，法文译名与它的读音十分接近，叫《淘气鬼梯尔》；还有塞巴斯蒂安·布兰特的《疯子的神殿》。“魔鬼之书”的独特之处在于，每次写一个类型的魔鬼。这一文学形式所涵盖的三个主要范畴是：狭义的鬼神学、个人的罪行与罪孽以及社会生活和家庭范畴。

每个故事都有一个包含 Teufel 即“魔鬼”一词的题目，明确表达了故事的内容，即各种不一样的魔鬼。第一种是各类故事，特别是像《魔鬼专制》、《巫魔夜会中的魔鬼》。其次是针对罪孽的，有关于渎神言论的诅咒魔、嫉妒之魔、舞魔和赌博有关的赌魔，甚至还有荷兰流行灯笼裤这种不良风气的始作俑者《裤魔》(1556)。另外，在对待外来风俗十分苛刻的国家，更容易出现夜魔，而“伊壁鸠鲁魔”则控制着嘴馋的人。最后一类中有《搜刮魔》(1567)，指责城市领导者的经济措施还有人们的过度消费；《猎魔》，揭露贵族对狩猎的狂热爱好一无是处；《誓言魔》，痛斥发伪誓以及发誓太轻的人。众多魔鬼聚集在家族概念里：《婚魔》讲婚姻之魔让丈夫与别人通奸；家魔破坏家庭中的和谐关系；《烦恼魔》解释了人们忧虑烦心的原因；至于女人，当然是被女魔控制的，所以有了《女魔》一书。[1]

---

[1] Keith L. Roos, *The Devil in Sixteenth-Century German Literature: The Teufelsbücher*, Berne, Herbert lang et Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1972, pp.56, 57, 69.

魔鬼之书的寓意均围绕着基督教所有关于德的实践的理想，每个故事都提倡一种积极的态度用以取代故事中描绘的恶劣行径。每位读者都被鼓励去和提到的特定魔鬼做面对面的斗争，书里有明确指导去帮助你达到目的。有些作者才华横溢，故事引人入胜，运用当地语言，有时甚至是出口成章。这些因素使魔鬼之书广受欢迎，从而推动了中上等阶层世界观的统一。书中传达的信息与同一领域中纯粹的民间迷信观念明显不同，也并没有影响后者。它使地狱之王的形象更加突出，还激发了人们害怕被魔鬼蒙骗的心理。

这些传说故事涉及面很广，它们拓展了牧师日常工作和当局教化活动的范围，其中的一个重要目的就是力求使人类对撒旦彻底失去信心。由此形成的文学及宗教文化表达了对人类能否远离罪孽的怀疑，还有对表现魔鬼被愚弄的正面或滑稽元素的摒弃。直至宗教改革之前，魔鬼面对人类时往往都会受蒙骗。[①] 然而靡菲斯特就能欺骗人类，因为它想要毁灭人类。随着浮士德传说的出现，魔鬼契约这一古老话题又有了新的表现形式。事实上，捷奥菲勒的故事从根本上改变了大家对人魔关系的看法。因为尽管捷奥菲勒起先同意与魔鬼签订契约，向它出卖灵魂以换取魔鬼帮助他登上主教之位，但到了最后关头他还是后悔了。通过圣母玛丽亚代为说情，捷奥菲勒逃过此劫。圣母迫使魔鬼将契约归还他，捷奥菲勒随即将其付之一炬。从公元 10 世纪开始，捷奥菲勒的故事成为以拉丁文诗歌形式传诵的神圣传说。至于民间习俗，它们在欧洲各地冲淡了魔鬼契约的悲剧色彩，因为民间故事中的魔鬼都很倒霉，都无法让对方履行契约中规定的条款。在

---

① Keith L. Roos, *The Devil in Sixteenth-Century German Literature*: *The Teufelsbücher*, Berne, Herbert lang et Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1972, p.43. 并见本书第一章。

很多人看来,魔鬼还不够狡猾,所以它们并不在乎这张旨在约束自己的"废纸"。在德国,人们想起关于亚琛大教堂的门为何开裂的传说就要大笑。魔鬼完成了大教堂的建设,而人们无力支付酬劳,于是答应将第一个进入教堂的人的灵魂献给魔鬼。根据一位修士的切实建议,人们将一头狼装在笼子里放在教堂门前。笼子打开后,狼跑进教堂,大门随即被关上。之后魔鬼像疯子一样跑出来,关门的力量太猛,把门都撞裂了。另一个在欧洲流传很广的是魔鬼之桥的故事,这座桥在魔鬼的帮助下建成。伦克和埃斯马特在罗塔芬附近签订契约,约定前三个过桥的人将永远归附魔鬼。人们先让一颗卷心菜从桥上滚了过去,然后过桥的是一头公山羊,接着是一条狗。教会本身也积极支持信徒与撒旦作对,往往是圣母玛丽亚出面帮忙,拿回魔鬼手中被禁止的契约。[①]

然而到了16世纪,情况完全不同了。一方面,改革派和天主教派都宣称,魔鬼并不需要一纸契约才能操控人的灵魂。特别是"魔鬼之书"表明,触犯罪过的凡人将不可避免要落入地狱之王的手中。另一方面,教会在相互竞争中夸大契约理论的悲剧效果,将其作用范围局限在少部分彻底堕落的人身上,比如女巫。血盟、魔鬼标记和不正当性关系使女巫被排除在正常人范围之外,她们也不能像正常人那样获得神的宽恕。正当人们对撒旦教派的成员产生极大担忧时,学者也开始对这种新的观点进行文字整理。他们的主要对象是浮士德博士的故事。历史上好像曾经确有其人,他是医生、占星家,出生在符腾堡,应该是死于1540年前后。不过事实如何其实无关紧要,因为人们只是借用这个名字来

① Keith L. Roos, *The Devil in Sixteenth-Century German Literature: The Teufelsbücher*, Berne, Herbert lang et Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1972, pp.43-49. 关于魔鬼契约的部分,特别是关于浮士德传说的部分。

讲述各式各样的故事,关于他们害怕的类似人物——占星的、算卦的,比如与浮士德同时代的帕拉切尔苏斯,1566 年去世的诺斯特拉达穆斯以及 1553 年因异端罪在日内瓦被处以火刑的米歇尔·塞尔韦。这些故事的情节类似其他许多讲述人与超自然现象关系的民间故事。

约翰·浮士德与魔鬼,也就是摩菲斯特勾结在一起,与他签订了一纸契约。为了获得能想像得出的一切知识、实现超人功绩的能力以及性爱享受,浮士德出卖了自己的灵魂,为期 24 年。1587 年出版的《浮士德书》的寓意与捷奥菲勒的传说有很大差异。在路德思想的影响下,圣母玛丽亚显然不会再出面,于是浮士德悲惨地死去,并且被打入地狱。在天主教方面也有类似关于神秘契约的说法,如《塞诺道絮斯》,这是耶稣会教士雅各布·比德曼在 1602 年创作的一出戏剧,里面的浮士德拒不悔改,最终被打入地狱轮回永不超生。这里有一点与之前的情况正相反,浮士德的契约不再是他罪孽的根源,而是罪孽的结果。欧洲学术文化向 16 世纪初的人文主义理想发动了全面攻击,浮士德对古代流传下来的知识和美化事物表现出狂热的兴趣,这就是人文主义理想的独特标记。无所不知,无所不为,无所不试在此之后被视为违抗上帝的举动,无论是路德派还是耶稣会里的天主教人文主义者都这么认为。这一违背理性的罪行,它的下场似乎只能是永入地狱。

凯特·L.罗斯认为,从中可以看出,从宗教改革到 18 世纪启蒙时代这段时期,是西方历史中唯一一段与魔鬼契约有关的年代,交易中的受益者是魔鬼。中世纪偏向魔鬼受人愚弄的观点,而认为撒旦最终会失败的看法在 18 世纪的民间传说中重新占据了主导地位。在学术文化中亦是如此,歌德即为明证:他书中的主人公悔过自新,在玛格丽特的帮助下获得拯救。玛格丽特是普通人

家的纯洁少女，浮士德在摩菲斯特的指使下勾引了她。虽然玛格丽特在极度疯狂中溺死了她和浮士德所生的小孩，但她死后仍然获得了宽恕。从这种令人绝望的契约中，我们可以看出盘踞在欧洲人意识中的悲观思想，面对严厉上帝时的踌躇一直困扰着他们，而路济弗尔不过是上帝的反面形象而已。对人性的极度悲观认识占了上风，在200年中压倒了伊拉斯谟自由意志中上帝友善观的乐观主义思想。在新教流行的地方，统治者都是路德的忠实追随者，或者信奉加尔文的灵魂归宿预定论。和天主教国家一样，新教国家的人也认为，撒旦是严厉神意的使者，人类在面对撒旦的魔力时显得十分渺小与软弱。在欧洲各地，人们的世界观都是悲观和痛苦的。1590年在汉堡出现了《关于浮士德博士可怕罪行的真实故事》。法国的帕尔马·卡耶1599年将其改编成《让·浮士德非凡而悲惨的经历及其遗嘱和恐怖死亡》。从1588年起，英国诗人马洛就创作了催人泪下的剧作《浮士德博士生平及死亡的悲剧》。被罪孽击垮了的人类活在一个恐怖的世界里。

法国的悲剧文化

早在宗教战争开始之前，法国就已经进入文化衰退期。16世纪中叶起出现了悲剧风格的首次热潮，到文艺复兴晚期它已经占据了主流地位。对从意大利传过来的艺术新形式，人们习惯将它们称为“风格主义”，这一说法虽有争议但是简单明了。它们的产生可追溯至年轻的波托尔莫和罗索在1515到1525年间发起的“反古典运动”，到了16世纪下半叶它们有了进一步发展。[1] 这种

---

① Antonio Pinelli, *La Belle Manière. Anticlassicisme et maniérisme dans l'art du XVI siècle*, Paris, Livre de Poche, 1996（意大利文初版1993年）。

艺术形式的特点在于形象的歪曲、扭曲和伸长,姿势的夸张,空间的充实以及罕见的透视法。它在一个比从前更混乱的环境中寻求强烈的感情;追求场景的夸张,如屠杀、末日、暴力等;强化对凶残甚至暴虐的表现;坚持苦难、绝望、痛苦、厌世。它所表现的世界是一个奇怪而阴森的梦境,里面全是妖怪、奇幻人物、女巫、术士、炼金士、占星家和魔鬼。[①]西方学术文化从人文主义的乐观转向模棱两可和摇摆不定。人文主义者的理想世界建立的基础是坚信神意与世间事物的状态在本质上是一致的,此时大家已经认为这个理想是无法实现的。相互对峙的教派之间的倾轧以及对土耳其人的恐惧进一步促进了这种理想世界观的消散。土耳其人 1529 年打到了维也纳城下,对维也纳的围攻虽无功而返,但他们使整个欧洲感觉受到了威胁。

在 1550 到 1560 年间长大成年的新一代人文主义者与他们的前辈一样博学,但他们对生活的看法却充满了焦虑和苦涩。在他们眼里,拉伯雷式的乐观已经不合时宜。他们不认为人类是渴求知识的巨人,相反,他们将人类视为被命运打败的矮子。不是说人的身材从他们祖先起就在不断缩小吗?《世界戏剧》是否值得一读?皮埃尔·博埃斯图奥在 1558 年就以此为题发表了一部本质上是悲观主义的论著。[②]年轻的博埃斯图奥在 1554 年左右担任一位驻地中海东岸国家大使的随从,因而有机会跟随主人四处游历,特别值得一提的有德国、意大利,可能还包括匈牙利。随后博

---

① Antonio Pinelli, *La Belle Manière. Anticlassicisme et maniérisme dans l' art du XVI siècle*, Paris, Livre de Poche, 1996, p. 262. 另见:Richard A. Carr, *Pierre Boaistuau' s* Histoires tragiques: *A Study of Narrative Form and Tragic Vision*, Chapel Hill, North Carolina UP, 1979, pp. 236–239; André Chastel, *La Crise de la Renaissance*, Genève, Skira, 1966.

② Pierre Boaistuau, *Le Théâtre du Monde* 1558, édition critique par Michel Simonin, Genève, Droz, 1981.

埃斯图奥在1556年出版了自己的第一部作品《彻利道纽斯·蒂古里纳斯的故事,基督王子的教诲及王国起源》,书中描写了一位完美的王子并热烈歌颂了君主制度,宣称君主制度是适合人类的唯一统治方式,因为鉴于太阳高于其他星辰的地位或是水土风火四行的排列顺序,这符合"自然的普遍规律"[1]。面对这样混乱的体系而产生的困扰促使其他思想家像让·博丹1576年在《国家论》中那样对君主制的机能进行思考。

《世界戏剧》共三卷,它详尽地描述了人类生活的悲惨状态。第一卷介绍前人在这方面的观点。普林尼的观点被再一次提起,"人们将自然称作主人而非母亲",他的观点比较了"人与自然并认为动物在饮食欲望的调节上要优于人类,有许多人类酒醉的故事,醉酒也给他们带来不少痛苦"。作为道德家,博埃斯图奥试图教化自己"在德行上"的同类,告诉他们各个方面的过度行为会带来的危害,比如亚历山大大帝因酗酒而杀人。第二卷描绘了胎儿在母亲腹中9个月的悲惨经历。第三卷讲的是宗教分歧所造成的灾难。书中提到战争、瘟疫、饥荒(其中有母食子的可怕事例)、困扰人类的300多种疾病(包括让人变成狼人的病),还有人类发明的500多种毒药。毒药这个话题一直困扰着人们,博埃斯图奥讲述了许多传闻,里面的人物均被毒死,他们死于花的香气、圣餐饼、项链、蜡烛、靴子、马鞍、马刺,甚至是被下了毒的信函。可以看出,这些物品往往使用了香料,这对读者来说具有某种不祥的意义。读者会被一种意大利杀人方法的细节所惊吓,这种方法据说是由卡特琳·德·美第奇传入法国宫廷的。接下来博埃斯图奥还讲述了水土风火四行、动物以及精神痛苦给可怜的凡人带来的

---

[1] Pierre Boaistuau, *Histoires tragiques*, édition critique par Richard A. Carr, Paris, Honoré Champion, 1977, pp. XV - XIX.

众多苦难。

与伊拉斯谟派的平和神学不同，博埃斯图奥毫不留情地看待“这场可怜的人生悲剧”，“但首先看看人是怎么生出来的吧。可以说他们生于感染或传染。他们在哪里孕育？可以说是肮脏的牢房。他们要在母亲腹中呆多久？他们在那儿只是一堆没有感觉的肉而已”。当然还有一个事实就是，“胎儿的营养来自母亲的经血，这是多么可憎而污秽的东西，我都无法在此引用哲学家和医生在论述人类本性秘密时对经血的描述。对此感兴趣的人可以去看看普林尼的书……”胎儿长期以来就是从“这种毒液”中汲取营养的。至于母亲，在怀孕期间她们会有些怪异的举动、令人惊讶的饮食要求，例如要吃人的骨灰或燃烧的煤块，有的孕妇甚至要“吃人肉，因此我们会在故事中读到，可怜的丈夫被迫逃离或暂时躲开”。怀孕被视为一种病，孕妇体内“充满腐败变质的体液”。“人生悲剧”随后仍将继续，一些“孩子天生就异常或畸形，根本不像人，而像怪物或异形。有的一生下来就有两个头、四条腿。我正在写这本书时巴黎就出现了这样一个怪人。……所以，如果仔细审视关于人类出生的所有奥秘，我们会发现古老谚语说得对：我们孕育于污秽和恶臭，在悲伤和痛苦中出生，在焦虑和艰苦中被养大”①。

作者有一种时代突变的感觉：“可是上帝啊，魔鬼在今天已经牢牢控制了人的身体和精神，让他们在作恶上变得那么聪明和有创造力……”博埃斯图奥的这部作品可以视作一个悲观人文主义者在法国的首次宣言，他抛弃了前人的乐观观点，后者的代表就是拉伯雷 1532 年出版的《巨人传》一书中卡冈都亚在写给儿子庞

① P. Boaistuau, *Le Théatre du Monde*, op.cit., p. 59 sq., 100 – 105.

大固埃的信中对生命及知识的歌颂。中世纪蒙昧时代刚刚过去，魔鬼就在世间安排了属于它的神秘夜晚。博埃斯图奥拒不接受文艺复兴的哲学思想和艺术形式，他对这些都了解却不屑一顾。在他看来，相思病与人的命运一样只能是残酷的，而不是诗意美梦的对象：

> 如果恋爱的人有文化，而且有点头脑的话，你们就会发现他在爱中幻想出眼泪的海洋、不幸的湖泊，他不断表白、指责苍天、剖白心意，他的世界冬夏颠倒，他迷恋、崇拜、欣赏，他遐想天堂、编造地狱，不停折磨自己。如果他心血来潮要歌颂自己的爱人，那无非是赞美她的头发、乌黑的弯眉，说她眼似星辰，目光如电，朱唇诱人，牙齿像东方的珍珠；赞美她微微娇喘，芳香迷人，赞美她雪白的脖颈、牛奶般的肌肤，双乳滑如凝脂。而她身体的其他部位往往就是上天及自然的奇迹和瑰宝，它们完美地组合在一起，最终成为他的爱人。[1]

七星诗社的诗歌，对阿马蒂斯·戴高乐的骑士历险进行大肆吹捧的倾向，对视觉和肉体享受的追求，当时艺术上不信教的色情主义，所有这些在年轻的作者博埃斯图奥眼里都不值一提，他所着迷的是上帝与人之间关系的悲剧意义。然而，同样是博埃斯图奥，1558年首次印刷出版的已故玛格丽特·德·纳瓦拉的《七日谈》，他是编者。此书创造了一种新的文学类型，获得极大成功，说明它很好地迎合了读者的期待。其强大的读者群包括受过良好教育的阶层，可能还有城市里的中等阶层市民，这与同时代德

---

① P. Boaistuau, *Le Théatre du Monde*, op.cit., p.193, 217.

国的情况类似。博埃斯图奥1559年开创了"悲剧故事"这一文学类型,[①] 后来也大受欢迎。"悲剧故事"以法国人的方式宣扬与当时德国"魔鬼之书"中同样的道德和宗教观点。从书的题目可以看出意大利对它的深刻影响——《摘自班戴洛意大利文作品中的悲剧故事》,法文译者为布列塔尼人P.博埃斯图奥,又名洛奈[②]。书名明确指出,故事素材来自马泰奥·班戴洛。班戴洛在此书面世不久后的1561年去世,而他自己的创作也是模仿薄伽丘的。不过博埃斯图奥只从班戴洛的作品里挑选了6个故事,都属于最悲惨最血腥的那一类。博埃斯图奥远不满足于仅将它们翻译成法文,他还按自己的想法对故事的形式和情节做了改动,形成了独特的文学类型。后来,弗朗索瓦·德·贝勒弗雷又改编了班戴洛的另外12个故事来增加书的容量,这个新版本在1570年出版。安布鲁瓦兹·帕雷读过此书,1575年他对自己关于魔鬼的小册子所受批评进行申辩时曾说,他从博埃斯图奥的书里借鉴了一些素材,"博埃斯图奥的书如今已是贵妇和小姐们的日常读物了"。1582年又出现了一个篇幅更长的版本,共7册。[③]

《悲剧故事》和《奇异故事》的世界是一个噩梦的世界,充满了暴力和怪物。相对于上层社会的现行法规,这是个黑白颠倒的世界。"悲剧故事"中有一个版本,其1597出版的书册上绘有一个魔鬼坐于宝座之上,魔鬼的脸长在下身,嘴大张着。书中的爱情故事按照柏拉图的模式展开,最后以堕落结束。骑士荣耀带来的不

---

① Albert-Marie Schmidt, « Histoires tragiques », *Études sur le XVI ͤsiècle*, Paris, Albin Michel, 1967, pp. 247 – 259. 他是第一个对此问题提出关注的人,笔者十分感谢他的启发。

② Paris, Sertenas, 1559.

③ 关于此书作者,请参阅R.A.卡尔为《悲剧故事》校勘本所作之序言,以及Jean Céard, *La Nature et les Prodiges. L'insolite au XVI ͤsiècle en France*, Genève, Droz, 1977, chapitre X, «Les débuts d'un genre. L'histoire prodigieuse», p. 253。

是安全，而是毁灭。诚然，关于人类崇高性的传说并非没有，但它已经为众多"撒旦奇事"所淹没，《悲剧故事》的第一篇即以此为主题。世界所遭受的破坏实际上来自上帝的严厉惩罚。与《世界戏剧》中一样，博埃斯图奥展现了寻常人本性上的弱点，人总是为自身情绪的波动所驱使，背离自己善良的本性，飘荡在宇宙中。在这些故事中，造物主与路济弗尔之间全方位的斗争在不断上演："一个创作，另一个破坏；一个要丢弃、驱散、损害，另一个则保留、修葺和复兴。"然而，罪者对这两者都会心存畏惧，因为上帝也会惩治他，比如通过怪婴的降生提醒父母他们所犯的过错。"因为他们匆匆忙忙、不管不顾，就像全凭食欲控制的野兽，不考虑年龄、时间或其他自然规律。"①

《悲剧故事》中有四个短篇的结局是死亡。其中一则改编自班戴洛的《维罗纳情人》，不过博埃斯图奥笔下的朱丽叶并未像班戴洛所写的那样伤心而死，而是用罗密欧的匕首刺穿了自己的心脏。莎士比亚的名作就是在博埃斯图奥作品英译本的启发下产生的。《悲剧故事》中的两个故事，分别是全书的第一篇和第六篇，讲的都是情人在历经苦难后最终获得对他们忠诚的回报。而第二篇和第四篇则均以非正常死亡而告终，死亡就是对罪恶情欲的惩罚。作者试图通过激发恐惧或恻隐之心来"取悦和教育"，就像悲剧戏剧所做的那样。博埃斯图奥关注恋爱游戏，力求使读者明白人物的感受。文学专家们认为书中的心理描写并不深刻，但对历史学家来说，这正符合文学内省发展初级阶段的状态。作品对我们今天称为"无意识"现象的沉迷并不符合当时读者真正的期待，也与作者的能力不相符。作者的思想远未达到对自我具有

---

① R. A. Carr, *Pierre Boaistuau's* Histoires tragiques, op. cit., pp. 210 - 215; J. Céard, op. cit., pp. 262 - 265(不包括他的撒旦排除论).

清醒认识的阶段,而这在我们看来是十分必要的。叙述者从现实、从当时的时事中获取素材,这些故事都让21世纪的欧洲感到胆寒。对当时的人来说,惊颤无关紧要,因为他们从公开的酷刑执行现场也能获得同样的感觉;重要的是书中的道德寓意,也就是行为与宽恕,更多的是与难以抗拒的神意惩戒之间关系的效力。在第四个故事中,一个领主的妻子红杏出墙,他就设下一个圈套,深夜回家将"这对可怜的情人一丝不挂捉奸在床,两人十分惊讶,羞愧得就和亚当和夏娃的罪行在上帝面前败露时一样,手足无措,只能掩面哭泣"。下面发生的事情就可以想像了,领主将两人捆在一起,然后对妻子说:

> 过来,你这该死的贱货,母狼!你背叛和不忠的心让你在夜里勾引这个卑贱的流氓上我的城堡来。你的行为败坏了我的体面,我可将体面看得比生命还宝贵。不仅如此,你还永远地割裂了婚姻神圣而珍贵的纽带,我们就是通过它结为连理共同生活的。现在我要你用自己的双手向我表明你的诚意,当着所有人的面立刻把那个人吊起来绞死!我想不出比让你杀死自己的情夫更能让我高兴的惩罚,你为了爱他竟不顾自己的名声、我的体面和你的生命。

这位不忠的妻子,在女仆的帮助下——正是女仆的协助促成了她的私情——"将绳索系在悲伤情人的脖颈上",然后两人一起勒死了他。被欺骗的丈夫还不满意,他叫人烧了床和床单,搬走这个笼罩在不祥气氛中的卧室里的所有东西,只留下一点稻草,"给那两条狗睡"。然后丈夫下令堵住卧室所有出口,只留下一个小洞传递面包和水,把妻子关在里面,"只留一具尸体与之做伴",

就是她的情夫。在“这般恶臭”中挨了一段日子后，她“去见了上帝”。故事以这句话收尾，没有其他评论。[1]虚构丝毫没有脱离现实，因为这类事情在司法档案中都能看到。故事通过恐怖想要达到的主要效果就是向人们表明，断绝神圣的婚姻纽带必将受到惩罚。丈夫的过分报复与妻子所犯罪行的严重程度是相符的。这种观点大概并不常见，在当时的贵族社会中，夫妻间的忠诚并没有被视为一项十分重要的德行。布朗托姆的《风流贵妇》中有许多故事都证明了这一点。此处文学上的夸张是为了说明，在上帝严厉目光的注视下，这么做是不对的。将妻子比作母狼，完全将她当作狗来对待，把她和她亲手勒死的情人的尸体关在一起，让她在腐臭味中死去，因为她是受魔鬼控制的。故事运用词句和象征塑造了一个邪恶、堕落的女人典型，就像故事开头提到的夏娃一样。而丈夫则象征不宽恕的上帝权威。其实故事真实的主题是关于淫罪，这是造物主与撒旦之间全方位斗争的目标。故事的进程就是为了强化婚姻神圣观，因为婚姻中的越轨行为在当时的社会上十分普遍。当时正接近尾声的特兰托公会议即将确认这个原则，而法国国王此刻已经开始加强各种法制手段去惩治性出轨和母亲杀害幼婴的行为。博埃斯图奥搜集的素材构成一个新的文化萦念，它将婚外肉体关系与魔鬼的诱惑联系到了一起。博埃斯图奥开辟了一条新路，而此后司法机关用了数十年时间才走完了这个过程。

文学对悲剧故事的热情在16世纪最后几十年里空前高涨起来，随后在路易十三统治时期风靡整个法国。在不到一个世纪的时间里，受过良好教育的读者与这些作品中体现出的敏感和谐相

---

① P. Boaistuau, *Histoires tragiques*, éd. R.A.Carr, op.cit., pp. 132 – 134.

处。与此同时他们也阅读其他类型的作品，如骑士小说、下流小说，后来还有奥诺雷·杜尔菲的田园小说《牧羊女亚丝特蕾》。悲剧文学的种类不断增加、丰富，有1585年发表作品的韦里泰·阿邦，1586年的贝尼涅·普瓦瑟诺，还有其他许多作家，包括弗朗索瓦·罗塞、让－皮埃尔·卡米主教等，这几人在17世纪前30多年中最负盛名。[①]悲剧文学讲述的是“我们当代的故事”，主题大多涉及暴力、爱情和野心。故事的开头和结尾往往采取讲道理的方式，教育读者要依法行事，不管是神圣法则还是世俗法律都要遵守。故事举出很多违反法则的事例，其下场无一例外是受到严厉惩罚。

针对“悲剧故事”热潮的尖刻批评声出现了，“要知道我们人类的本性已经足够冲动、容易干坏事了，根本不用这些充满色情内容的书再来煽风点火。它们不需要借助外力自己就能烧得很旺了，你再添柴加火，只能引发淫乱，而这是我们应该抑制和消减的”。贝尼涅·普瓦瑟诺1586年出版他的《新悲剧故事》时对评论家和其他严厉的道德家们作出回应，他说：“在书中，罪行都遭受了指责，美德受到了颂扬，黑白分明；而且我们不会在里面粉饰虚伪的美德，它们既不合乎道德也不值得称颂。”其目的再明显不过。普瓦瑟诺断言他的前辈也是如此，尤其是弗朗索瓦·德·贝勒弗雷，“他的书可以在任何一个正派小姐的手上找到，但她们并未因为读了他的书而变坏，做什么有损名声的事。贝勒弗雷的书里更多的是教育和感化，而不是道德败坏，这正是人们想要他表现的”[②]。悲剧文学的发展伴随着一个非常重要的说教、宗教和感化

---

① Sergio Poli, *Histoire(s) tragique(s). Anthologie/Typologie d'un genre littéraire*, Bari-Paris, Schena - Nizet, 1991, liste des titres pp. 15 - 17; Raymond Picard, Jean Lafond (éd.), *Nouvelles du XVII siècle*, Paris, Gallimard, 1997, pp. XX - XXIV.

② Bénigne Poissenot, *Nouvelles Histoires tragiques [1586]*, éd. annotée par Jean-Claude Arnould et Richard A. Carr, Genève, Droz, 1996, pp. 48 - 49, 50 - 51.

观念，其主要代表是一些教士作家，如耶稣会教士马尔多纳，还有博斯基耶神甫。悲剧文学的成功大概在于它虽然出于教化目的，但读起来并不觉得像布道，却像轰动的轶闻，能够激发读者的强烈情感。当时德国的"魔鬼之书"甚至在叙述中就直接表达出它的教化目的，而悲剧故事却创造了阅读的乐趣，一种共同的兴趣，但同时也达到了相同的教化目的，即促使大家与罪孽作斗争。作者们毫不犹豫地去迎合大众对刺激和性的兴趣，从标题起就开始宣扬，人人皆有嬉笑怒骂的权利。

不过悲剧文学作家之间也存在显著差异，这三四代人关注同样的基本问题，但其触及的领域并非一成不变。韦里泰·阿邦在自己1585年的作品中还能不顾评论家的指责，在一些故事中加入色情描写，这是因为在瓦罗亚王朝统治末期，上层社会都兴致盎然地沉迷于性荒淫，亨利三世时期甚至还流行同性间的淫乱行为。不用怀疑阿邦进行道德教化的初衷。他的确尝试着做了，以写实手法描绘了荒淫的场面，目的是促使人们更好地向善。但这可能也会让人产生一种违反禁令的暧昧快感。阿邦的读者借他的书得以正大光明地接触那些当时遭到最严厉思想谴责的行为。这种暧昧的做法出现在当时并不令人惊奇，那是个多变而动荡的年代，真理的建立并非易事。因此故事中制裁牧师犯罪的神圣审判进程十分缓慢。故事是说一位"全国上下最渊博、最具活力的牧师"利用一位老人对他的盲目信任，给老人的女儿安托瓦妮特制定了一份食谱，主要成分是一些激发性欲的兴奋剂——肉桂酒、香料、肉桂皮、辛辣的乳鸽肉糜等。还要她在火炉前阅读小说《阿玛迪斯》，说是要让她从中发现"女人的巨大错误"，好避免犯类似的罪行。安托瓦妮特感到乳头发胀，想要知道"女孩是怎么变成女人的"。仅仅用后来神圣审判所持的新禁欲观来解释故事

中的色情气氛和讥讽笔调是不够的。故事的结局是上帝最终惩罚了牧师,造物主"从不让任何错误逃脱惩罚,不管过了多少年"①。

罗塞,魔鬼和死尸

30年后,在弗朗索瓦·罗塞或让－皮埃尔·卡米的悲剧小说中,类似的细节描写已经不时兴了。罗塞生于1570年,可能是贵族家庭出身。他1603年定居巴黎,好像是做了议会律师。这位多部信札和情诗集的作者精通多门外语,所以他能够将意大利语、葡萄牙语、西班牙语以及拉丁语的敬神名篇翻译成法文。1614年罗塞同时出版了他翻译的塞万提斯《惩恶扬善故事集》中前6个故事的法文版,以及他本人创作的《当代悲剧故事——众多人物的悲惨死亡结局》。后者由15个故事组成,是整个17世纪最畅销的书之一。1619年,其中的8个故事被扩写,人们推断罗塞就是在这一年去世的。全部15个故事在1614年到1757年之间总共出版了至少40次,罗塞死后所出的版本中大多还附有一些不知名作家创作的小说和故事。罗塞拒绝借鉴古代的文学形式,他选择一些发生在法国本土的事件,目的还是在道德教化。因为他想让读者对自身能有"完整的认识"②。在反宗教改革运动最高涨的时代,罗塞用感人的手法表现了凡事追求虚荣之人的悲惨故事。比如他的第13个故事,一开头就是用的这种手法,就和乔治·德拉杜以

---

① Vérité Habanc, *Nouvelles Histoires tant tragiques que comiques* [1585], éd. annotée par Jean-Claude Arnould et Richard A. Carr, Genève, Droz, 1989, pp. 21－22, 286－287.

② R. Picard, J. Lafond (éd.), op.cit., p. XII; S. Poli, op.cit., p. 34; François de Rosset, *Les Histoires tragiques de notre temps*, avec une préface de René Godenne, Genève, Slatkine Reprints, 1980, pp. VII－IX.

及其他许多画家的手法一样。随后的叙述运用一切调动情绪的手段描写了一个不寻常的事件，听上去难以置信，但确是事实。罗塞在前言中写道："法国就是一出戏，爱和野心这两个主要演员在舞台上扮演着各式各样的人物。"一些轰动事件成为他的创作素材，比如孔奇尼刺杀事件，以及比西·当布瓦斯刺杀事件，1846年大仲马还根据这件事创作了小说《蒙梭罗夫人》。

罗塞的悲剧故事描写人物的悲惨命运和死亡惨状，他们往往是死于暴力，有时则是由内疚、痛苦或恐惧而引起的。在整本书中死亡场面总共出现了 53 次，并且作者偏爱对血腥场面的细节描写。故事中主人公的冷酷可能会让今天的读者觉得反感，但这紧密贴合了当时的风俗以及公开行刑的场景，犯人遭受酷刑，被砍头、砍手砍脚，这都是为了体现国君毋庸置疑的公正严明。因而当时的人会用剑刺穿敌人的胸膛，还要用他的鲜血来洗手。"他太害怕对手会还魂，所以要打开他的胸膛，把他的心取出来。"花枝招展的女人也会凶残地对待自己憎恨的人，她"抽出一把小刀刺向他的眼睛，然后把眼睛挖出来。她再割下他的鼻子、耳朵，在仆人的协助下拔下他的牙齿、指甲，把手指一个一个切下来"。罗塞创作的题材包括兄妹乱伦（No.5）、弑父弑母（No.11）、同性恋（No.13）、著名的戈弗里迪事件——马塞的一个神甫被控进行巫术活动（No.2）、修女和魔鬼的关系（No.16）、里昂的国王巡逻队队长和一个自称恶魔的小姐之间的事（No.8）。作为道德家，作者通过详细描述种种丑恶传闻，揭露了一个世纪以来的丑陋行径。罗塞生活的这个世纪，他称之为"所有污言秽语的渊薮"，是有史以来最糟糕的一个世纪。①

---

① F. de Rosset, *Les Histoires tragiques de notre temps*, pp. XII – XVI, 128, 362 – 363.

魔鬼是罗塞故事集里面的主要人物之一，它附于人身，现身巫魔夜会，最常见的是透过人类可憎的行为体现它的影响，因为这些行为明显都是出于魔鬼的唆使。戈弗里迪神甫和魔鬼签订生死契约，但不出所料，他被骗了，合约的期限只有 14 年，而不是他所要求的 34 年。书中第五个故事里，乱伦的兄妹最后被处死，罗塞从中总结的教训是："这是一个值得铭记的事例，它让乱伦和通奸的人瑟瑟发抖。天网恢恢，什么都逃脱不了上帝的惩罚……上帝希望保护他的臣民免遭撒旦毒害，让类似的丑闻再也不会在人世间发生。"[①]这两个故事实际上打造出两个典型话题：一个是关于必然具有欺骗性的魔鬼契约，这是对浮士德传说的直接模仿；另一个是关于通奸和乱伦的禁忌。在这两种情况中，虽然人们努力加强司法介入并加大了以火刑打击巫术的力度，但禁令都难以推行。悲剧文学制造出了补充真理的效果，因为它虽然遵循的是信念框架，但表现的却是神对违法者的惩罚。就这样，悲剧文学增强了"法则"的影响，使读者在通过想像逃离禁区之后，接受了惩戒伦理。读者大众的兴趣并非集中在罪人们值得引以为戒的下场上，因为这些场景大家在附近的公共广场上经常能目睹到，或者在纯道德教化的文章中也能读到类似的细节。读者关注的主要是能在阅读过程中插上梦想的翅膀遨游，接触到他所不能做的事情，兴奋地直打战，而看完后随即回到正派人的世界里，良心也不会感到不安。从某种程度上说，他尝到了禁果，却不用为此承担后果！随着悲剧文学的这种梦幻之旅，欧洲文化产生了新的范畴。而悲剧文学引发的下一个阶段将是对病态冲动的压抑。

罗塞撰写的故事中最特别的一个是关于男人和魔鬼间的爱

---

① F. de Rosset, *Les Histoires tragiques de notre temps*, pp.48, 199.

情,魔鬼以一位小姐的模样出现。[①] 这个故事实际上汇集了当时人对女人的所有恐惧心理,他们认为女人就是魔鬼的同盟军。故事综合了鬼神学家的理论和文艺复兴时期德国艺术家对魔鬼文学的贡献,是德国人将少女的身体与死亡联系到一起的。悲剧故事为人类打开了奇幻之窗,其影响一直持续到今天,在它的基础之上才产生了现在的吸血鬼电影,或者说大量灵异题材的美国影片。罗塞从一开始就宣称,只有"无神论者"和其他的"享乐主义者"才会不相信魔鬼的存在。在上帝的允许之下,魔鬼可以附着在人的尸体上,并且让它在一段时间内活动起来。罗塞讲述的故事完全就是实践中的神学,是魔鬼存在和活动的证明,但是魔鬼不具备人的身体,也没有生殖能力。作者的手法是给这一陈旧的题材赋予难以摆脱的现实性。里昂的国王巡逻队队长拉耶基耶尔在夜间上班,同时他也喜欢去找女人。某天晚上 11 点到 12 点之间,他十分兴奋地对同伴说:"如果现在让我碰到魔鬼,它肯定逃不出我的手掌心,只能任我随意处置。"魔幻场面被作者生动地刻画出来,罗塞重点突出了拉耶基耶尔对神不敬的言论,以及他的性淫乱和对黑暗世界的偏爱。拉耶基耶尔话音刚落,就看见一位美艳绝伦、衣着光鲜的女子,独自带着个女仆。于是上演了一出一见钟情的好戏,有双方期待的甜言蜜语,还有美人对她可恶丈夫的抱怨。拉耶基耶尔和他的两个同伴将女子一直护送回家,到家后拉耶基耶尔说服她委身于自己,于是"他们在一起翻云覆雨",做了两次。得到满足的拉耶基耶尔随即又成功地说服他的情妇,让他的两个同伴享受了同样的荣幸。之后,他们三人注视着她,一刻不停地赞美她完美的躯体,她乳白的额头,眼中的火

① F. de Rosset, *Les Histoires tragiques de notre temps*, pp.247 - 264.故事八。

焰,她金色的头发,雪白的脖颈,如玫瑰、百合、石竹一般的脸颊。最后,女人站起身,问他们可知道刚才与自己发生关系的究竟是谁。"说完她褪下裙子和衬裙,他们看到的是一具世上最恐怖、最丑陋、最难闻、最恶心的尸体。"一个类似炸雷的声音响起,三个男人倒地昏死过去。房屋消失了,只见满是粪便的废墟。黎明时分,三人中有一人已被吓死,另外两人的呻吟声引来了住在附近的居民,将这三个满身污秽的人带走。他们请来神甫做忏悔,拉耶基耶尔在第二天死去,第三个人在三四天后也离开了人世,死前向人们讲述了他们的遭遇。

故事结尾的主题寓意篇幅接近4页,罗塞先肯定地说:"淫荡引发通奸,通奸引发乱伦,乱伦导致违背自然的罪孽,所以上帝会让人与魔鬼媾和。"阅读此书的司法官员,他们的想法与此非常一致,因为对罪孽和犯罪的惩治是司法文学的常见题材。罗塞总结出的第一个教训是,要避免任何形式的性出轨,最微小的也要不得,比如在夜间执勤、维护治安的拉耶基耶尔对女人的兴趣,再小的问题最终都会导致可怕的劣行。肉体堕落,即婚外的任何性行为,都会让人下地狱。欧洲会在很长一段时间里记住这个教训。正是它使人们更热衷于萨德式的犯罪或费利西安·罗普斯式的色情。罗塞接着思索,他分析了可怜的主人公和魔鬼的媾和问题,认为这个魔鬼可能是真实的,也可能是一个假象。他说:"我本人坚信,这是某个美丽少女的尸体,撒旦不知从哪个坟墓里找来的,还让它活动起来。"因为撒旦有这个魔力让尸体动起来,还能隐去尸体的腐臭味,改变它的色泽。罗塞举出各种实例来验证自己的观点,并指出,如果它们能证明神灵的存在,那么"我向大家讲述的恐怖而可怕的故事就更能证明这一点"。文学号称提供了世界存在的证明,这并不罕见。在罗塞笔下,它宣称掌握了关于"恶"

势力的可靠事实。最好别笑话他的话，因为阿图瓦一位佚名法学家在自己1640年左右编纂的刑事判决集中就详细引用了罗塞书中的这个故事，放在讲述男女恶魔这一部分中。作者号称自己列席了阿图瓦的一些巫术审讯，他列出了一长串相关书目，里面就包括《女巫之槌》。而且他将腐烂尸体的案例归入魔鬼邪恶性的确凿证据中。作者还补充了教化文学中一个有趣的例子，这有可能是罗塞作品的直接素材：在一本名为《爱的火柴》的书中，布道会修士安托尼·阿拉尔在第38章介绍了关于玫瑰念珠的若干奇事。其中一则发生在1593的墨西哥，一名男青年听任自己"落入这个该死魔鬼的圈套"，换句话说就是一个外表为漂亮女人的魔鬼。幸运的是，理智让他没有取下自己的玫瑰念珠，正是它在魔鬼即将与他媾和前救了他，因为魔鬼得躲着念珠。作者评论说："天主羔羊、圣水，最重要的是画十字，这些都是击退魔鬼的武器。"罗塞想像出的恐怖结局应该能比与无可指责的虔诚联系在一起的英勇胜利更强烈地震撼人们的想像力。不管怎样，这个撞鬼的故事在当时的反响很大。圣弗朗索瓦·德·萨勒的朋友、传记作者让－皮埃尔·卡米主教，从他的小教区贝莱得到了创作悲剧文学的巨大灵感，写了另一部悲剧文学巨著。用恐怖故事进行感化的模式就此确立。前面那位阿图瓦佚名法学家也读过卡米的书，并引用了他关于婚姻禁欲的观点，把它放在自己编的判决集中讲述淫荡罪及其惩罚的章节里。[①]

让－皮埃尔·卡米，或恐怖场面

亨利二世到路易十三统治时期，法国在文学上从矫饰主义发

---

① 见本书第三章。

展到悲剧故事,又从悲剧倾向过渡到巴洛克风格。这段时期内的几代人对生活的看法均比前人悲观,但每代人看待事物的方式又各不相同。16世纪80年代期间,各种类型的融合对韦里泰·阿邦来说还是可以想像的,就像贝勒弗雷被指责通过描写罪恶来讨好读者,贝尼涅·普瓦瑟诺却为他辩护一样。在一个没有多少限制的社会中,在欲望爆发的背景下,“情欲”和“死亡冲动”常常结合在一起。阿邦书中第五个故事里的女主人公——威尼斯人弗洛朗丝以近乎野蛮的方式为自己的情人复仇,这个小提琴手被她未来的丈夫下令杀害了。在他们结婚的当天晚上,弗洛朗丝挖出了丈夫的心脏,随后“放在嘴里咬”,“在上面留下深深的牙印”,以此献给死去的“小提琴手”:“收下吧,朋友,我用夺去你性命之人的命来祭奠你,他将站在你面前,注意别让他像我报复他那样来报复你。你不会那么薄情地把我忘记,任何人对我来说都不重要,只要你高兴就好。”这番异教式的祷告就像阿兹特克牧师在用血淋淋的人心做祭品的祭祀仪式上说的话。说完这番话,弗洛朗丝穿着她死去丈夫的衣服逃走了。她逃到了莫斯科,成为那里一位异教隐士的姘妇,而且“据说她一直都在伺候他”。当然,她也受到了惩罚,因为莫斯科人就是以对待爱人粗暴而出名的。但这痛苦相对她所犯的罪行来说仍是轻的,而且上帝并未插手此事。作者在故事结尾处告诫男人,要注意别让女人背叛自己,要规劝她们保全自己的名声,以免落得弗洛朗丝那样的下场。[1]

17世纪初的基督教社会已经提出,故事要有更坚定的道义和更具警戒性的结局。人们一直非常喜爱暴力和残酷场面,但理论要求,在令人不寒而栗的场面描写之后,必须是具有教益性的结

---

① V. Habanc, op.cit., pp. 205, 230 - 231.

尾，因为害怕有时也无可厚非，所以它也成为一种享受。罗塞已经朝这方面迈出了一步，虽然他时而被指责寓意含糊不清。罗塞创作的关于腐尸的故事，开头和结尾都可以被视为一名教会人士对无神论者和享乐主义者理论的驳斥，这些人既不相信魔鬼也不相信巫术的存在。罗塞旗帜鲜明地表明自己的信仰，从而为这一话题引发了争论。大概这与他信奉新教的青年时代有关吧。也可能这比较符合1614年前后即亨利四世惨死后不久那段时间里变幻莫测的宗教局势。当时南特敕令[①]刚颁布不久，而胡格诺派也只是有一定影响力的少数派而已。然而文化和宗教气候很快就发展起来，宣称要进行天主教改革。改革派非常自信，这场运动后来变得富有攻击性，还强调用基督教的人文主义去抵制文艺复兴。让·梅纳尔很敏锐地看出，1580到1630年这段时间是人类冒险史上的伟大时刻，这期间"各种形式变化的复杂性和快速性均超过接下来的两个世纪"[②]。17世纪30年代，这个趋势的变化速度在法国明显加快。它在欧洲范围里都有所体现，就是巴洛克式敏感风格的迅猛发展。用这个来说明复杂的宗教和文化事件仍然无法说得清楚、到位，但没有比它能更好地表现这股席卷整个欧洲大陆的冲击波，在天主教国家这种冲击来得尤其强烈。另外，这一概念还包含了曾被历史学家称为"群体恐慌症"的心理，这是被同一代人共同感受和经历的文化心理的总称。在西班牙，1630到1660年委拉斯开兹担任宫廷画师的这段时期，艺术作品都是描绘幻象、血淋淋的苦相、天空中的奇幻战争、巫术、被魔鬼附

---

① 1598年4月，亨利四世颁布"南特敕令"，宣布天主教为国教，胡格诺教徒在法国全境有信仰新教的自由，在担任公职方面享有同天主教徒同等的权利。——译注

② Jean Mesnard, « Genèse d'une modernité », dans Jean Lafond, André Stegmann (études réunies par), *L'Automne de la Renaissance*, Paris, Vrin, 1981, p. 16.

身的女人、路上的鲜血和罪恶的残酷。在卡拉瓦乔(死于 1610 年)以及他的崇拜者风行时期的意大利,艺术品同样也充满了对放纵欲望的描绘。[1] 法国对这个题材也有触及,而此时的日耳曼的德意志神圣罗马帝国正饱受"三十年战争"的折磨。

从 1618 年起,欧洲大陆的宗教冲突开始激化。宗教冲突和政治斗争都与将斗争悲剧视为将世界从撒旦魔爪中拯救出来的武器这一观点不无关系。圣弗朗索瓦·德·萨勒的朋友和门徒——让 - 皮埃尔·卡米就是其中一个关键人物。卡米生于 1582 年,卒于 1652 或 1653 年,在 1608 到 1623 年间担任贝莱教区的主教。毫无疑问,卡米是 17 世纪最多产的作家之一,出自他笔下的作品不下于 265 部,其中包括 21 部悲剧故事集,总共有 950 个故事。[2]自从 1609 到 1618 年编撰了名为《形形色色》的作品之后,为了吸引冷漠的凡夫俗子对道德问题的关注,以及促进新教徒归顺天主教会,卡米开始创作圣书小说。在朋友萨勒的鼓励下,卡米希望这些书能帮助读者远离那些有害的作品,比如《牧羊女亚丝特蕾》。卡米发表了 30 余部圣书小说,包括 1624 年的《斑尾林鸽与正派女人》。但这些小说华丽而冗长的文笔不久就使受过良好教育的读者对它们失去了兴趣。于是卡米又转向了悲剧故事的创作,因为其简短的形式和多变的风格在他看来能够最好地实现他的教化

---

① Robert Mandrou, «Le baroque européen: mentalité pathétique et révolution sociale», *Annales ESC*, 1960, pp. 898 - 914, 此处引自 pp. 901, 903 - 907。

② 研究卡米的比较重要的著作有:Jean Descrains, *Essais sur Jean-Pierre Camus*, Paris, Klincksieck, 1992; *Jean-Pierre Camus (1584 - 1662) et ses « Diversités » (1609 - 1618), ou la culture d'un évêque humaniste*, Lille, Atelier de reproduction des thèses (1984); *La Culture d'un évêque humaniste. Jean-Pierre Camus et ses « Diversités »*, Paris, Nizet, 1985; Max Vernet, *Jean-Pierre Camus: théorie de la contre-littérature*, Paris, Nizet, 1995. 卡米比较重要的作品有:Jean-Pierre Camus, *Les Spectacles d'horreur*, avec une introduction de René Godenne, Genève, Slatkine Reprints, 1973 (éd. de 1630); *Trente Nouvelles*, choisies et présentées par René Favret, Paris, Vrin, 1977. R. Picard, J. Lafond (éd.), op.cit.

目的。作为基督教人文主义者、反宗教改革运动的积极拥护者，卡米想从古籍中找出所有能被纳入基督教范畴的故事，尤其希望能在社会各界传播信教观念。风格多样化和事实列举是打动一般读者的最佳方法，既能震撼不信教的人，又能说服那些怀疑论者。①

卡米的第一本悲剧故事集《奇特事件》于1628年在里昂出版。这本书收录了70个故事，总共不到1000页。到1660年此书共再版18次，还有两个英文译本，另外行文冗长的卡米还出版了众多其他相同题材的故事集，由此可以产出作品所引发的阅读热潮。同样在1628年，卡米放弃了主教职位，出版了5部小说和他本人的第二本悲剧故事集《值得注意的事件》，内有30个故事。接下来，卡米在1630年出版《浴血剧场》和《恐怖场面》，这是他的悲剧故事集中最完美也是最知名的两部作品。同年他还出版了《不一样的成就》。随后的1631年，卡米发表《历史五边形》、《道德关系》和《镜塔》。1632年有《儆戒教训》、《历史观察》。1633年有《历史上的旬》。卡米的才思并未就此枯竭，在1639到1644年期间他又出版了8部新作，其中包括1639年的《致命相遇》。1660到1670年间他还有几部遗作问世。②

没有人尝试去确定，在一个潜在读者不大多的时代，这种文学现象的传播面有多广。阿兰·维亚拉将卡米的读者群划分成三个层次。第一个层次是畅销书的读者群，这些人似乎与购买卡米的书没有直接联系，但也无法证明他们不会去读卡米的作品。另两个层次的成分就比较复杂。一个包括专家、人文学家、学者、新

---

① J. Descrains, *Essais*, op.cit., pp. 16, 133; R. Picard, J. Lafond (éd.), op.cit., pp. XXII - XXIV.

② René Godenne, J.-P. Camus, *Les Spectacles d'horreur*, op.cit., p. XXIV.

派学者,17世纪初这类群体约有几百人。另一个层次是"广大的读者"、"社交界读者",1660年左右他们的人数在8000到1万之间,其中3000为巴黎人。这里面包括贵族,富裕的城镇居民,醉心诗歌、小说和书信体文学的贵妇小姐们。他们均反对纯粹的学究气,是阅读方面引领潮流的人。在法雷1630年发表的关于礼仪和文雅举止的论著《正直的人》中,他们可以找到自己的影子。①完全有理由认为,正是这第三种人构成了当时卡米的主要读者群。然而如果根据卡米在1628年到1633年接连出版了12部作品这一事实以及这些作品飞快的再版速度来看这一问题,我们会发现,这位贝莱主教创作的悲剧故事大概有数万册在市面上流传,这个数字远远超出了上文提到的后两个层面有学识的潜在读者的数量。卡米的作品在巴黎好几个出版商处发行,还有里昂和鲁昂,这两个城市的出版业也十分有名,甚至还包括杜埃,那里的维庸出版社1633年出版了《历史上的旬》。杜埃当时是西属尼德兰的城市,腓力二世为抵制新教而建立的大学即坐落于此。除了在国外的影响,卡米的悲剧故事在法国的影响力似乎也非同一般。有文化的读者谁会忽视卡米呢?假设有一群卡米的崇拜者一直在购买他的作品,那这群人的数量应该有数万之众,其中尤以巴黎人居多。时尚风潮累计产生的效果,在有限的范围内,必然使这位前贝莱主教撰写的950个故事成为当时很有影响的宣传工具。

卡米宣称自己的创作素材来源于生活中的见闻、旅行以及阅读。当时,第一批报纸刚问世不久,它们很关注奇闻逸事,而且那时"血腥轶闻"也越来越时髦,这一点在下文中将有介绍。追求强烈刺激的有学识的读者群从16世纪中叶起就存在了,之后不断发

---

① Alain Viala, *Naissance de l' écrivain. Sociologie de la littérature à l' âge classique*, Paris, Minuit, 1985, pp. 132 - 133.

展壮大。卡米对培养他们的爱好作出了很大的贡献，但同样十分明显的是，他本人也受到读者需要的驱使。那个时代受到魔鬼附身和罪孽萦念的深刻影响，作为当时病态与残酷场面的表现大师，卡米是一位有意识的道德教化者，他既不违背自己的写作目的，也不减少自己笔下恐怖场景的细节描写。有人认为他是一位真正的作家，我还认为他是属于从外部恐惧转向自我恐惧这一过渡时期的作家，而且他更加难以摆脱的影响还是外部恐惧。这样，卡米也实现了16世纪短篇小说家向17世纪新文学的转变，以及从口语向更加文雅的书面语的转变。在卡米以及与之同时代的克劳德·马利涅之后，只有少数几位作家扛起了悲剧文学的大旗。首先，F.德·格勒纳耶在1642年发表《王子爱情史》，随后，1656年让－尼古拉·德·帕里瓦尔在莱登出版《当代荷兰悲剧故事》。在法国，卡米的风格和写作题材渐渐过时，取而代之的是夏尔·索雷尔的短篇小说，他脱离了悲剧文学形式，更倾向于逗读者开心。在索雷尔之后，类似的作家还有塞格雷、斯卡隆以及多诺·德·维泽。①

卡米描绘了一出人间喜剧，基本上各种阶层的人物都被涵盖在内，其中他对贵族十分偏爱，这也表现出他本人的贵族理想，即使有时他对此采用的是一种讥讽的笔调。希望成为贵族的富裕有产者并不很受卡米的青睐，而他对金融家、富豪、司法人士和警界人员，以及虚伪的修士也都持强烈的批评态度。出现在卡米故事中的商人很少，与此相反，仆人和农民则较多。对于农民，卡米的态度十分暧昧，既有怜悯，又不乏厌恶，因为他们“通常生活在畜生中间，很重视它们”。在这一背景下，卡米夸大了他最感兴趣

① R. Picard, J. Lafond (éd.), op. cit., pp. XXV－XXXIX, LIII.

的主题——灵魂的欲望。他在1614年发表的《形形色色》中已经有一册是专门写这个主题的了。卡米关注心理，但手法是正统的。人物描写让位给感情和情欲，这才是他写作的真正目标，当然同时还不能忽视他的风景和逸事描写。婚姻、妻子、奸情成为卡米创作永不枯竭的主题，一直反复出现。这类故事都伴随着令人难以置信的暴力和残酷，不无夸张地反映了当时的社会现实。指责卡米在这方面刻意迎合读者，等于就是确定多数人的立场。卡米笔下的上帝是严厉的，所以他的书中关于宽恕的事例很少。这是一种非常悲观的奥古斯丁教派观点，十分符合当时的王室司法状况——用恐怖的肉体惩罚场面来遏制犯罪。卡米能够进行不同层面的道德说教，但最突出的神圣理想，别忘了《阿马蒂斯·戴高乐》里的骑士主人公，他最常强调严厉惩戒的方式，旨在引发读者心中对罪恶的恐惧。卡米宽容地描写一对对情人而忽视了他通常最卖力捍卫的社会礼教，这时，他的浪漫倾向就使他偏离了自己的原则。我们注意到，在面对凄美的自杀场面时，卡米甚至有点忘记了自己的宗教信仰。[①]

在卡米的另一部代表作《恐怖场面》里，他尝试确立一种固定而多样的手段，正是通过它魔鬼来诱发人的行动。他有一本集子里写的全是杀人犯、背叛者和违背誓言的人，里面总共有126个人死去。作为普雷沃或萨德"黑色叙事"的先驱，卡米描写的场景恐怖而悲惨。魔鬼——"引诱者"——是无处不在的，没有什么能抵挡得了它。人类完全忘乎所以，陷入血腥的疯狂之中，无法避免"我们生命和永福的敌人不断设下的圈套和陷阱"。在《被激起的嫉妒》中，妻子等丈夫睡熟后就"用一把事先准备好的大刀刺向他

---

① J.-P. Camus, *Trente Nouvelles*, op. cit., les remarques introductives de R. Favret, pp. 12-31.

的身体:咽喉、腹部、胃部,然后用更大的力气把灵魂赶出可怜而忠诚的保林的尸体"。《船夫》讲的是丈夫如何惩罚他不专情的妻子。《梅黛妈妈》说的是妻子用斧子砍死孩子来报复不忠的丈夫。《吃了的心》讲述嫉妒的丈夫让出轨的妻子吃掉情夫的心。[①]这些故事后面简短的结束语都是要吓唬读者,用一些简单的词句,却能让人联想到上帝的报应:惩罚、不幸、欺骗、野蛮、悲惨、可悲、可憎、可耻。经过这番训诫,读者从今往后应该会走上正道,远离数不清的罪恶之路。然而,意料之中老套的说教是否是激发读者阅读兴趣的主要动力,这一点仍值得怀疑。接近禁忌,面对下流细节描写时明显的观淫癖,也能形成一种潜在的推动力,尤其没人会怀疑卡米这位圣弗朗索瓦·德·萨勒的朋友缺少哪怕一丝布道热情。交织在一起的两套言论,道德家的一套和血腥怪异故事爱好者的一套,就这样形成一个整体,但并未解决布道目的与恐怖场面可能造成的相反效果之间存在的内在矛盾。大概当时相关人士的洞察力对此也无法明确区分,夹在精英的神圣理想与对日常生活中某些残酷场景的兴趣之间左右为难。

这些人徘徊在深渊附近,在那个年代,确切地说是 1630 年,贵族阴谋不断,到处是人民起义、残酷报复和镇压巫术的火刑,关于撒旦发威的流言四起,瘟疫肆虐。撒旦的黑日遮蔽了人们的良知。在卡米的故事里,不正常的事情被一再提及,以致显得愈发可信。莱姆纽斯关于尸体伤口在面对凶手时会流血的医学观点,其自身也是继承自中世纪思想,它通过卡米折射进 1630 年成千上万阅读上下册《浴血剧场》的读者脑海里(下册故事七)。《浴血剧场》作为卡米又一部非常受欢迎的作品,里面收录了一些可以被

① J.-P. Camus, *Les Spectacles d' horreur*, op. cit., pp. XVIII - XIX.

认为充满了黑色幽默的作品,如描写姘夫是托钵修道士的《迟到的悔恨》(上册故事十一),以及《无耻的姘夫》(上册故事十)。黑色是肯定的,不过幽默与否就难说了,因为读者可以毫不费劲地破译出一个我们业已遗忘的体系,从中找到的发笑场面可没有在魔鬼利爪下哭泣的机会多。

《无耻的姘夫》是一个很简短的故事,按如今图书的体例大概只有6页多一点。故事开始是对"恶"以及"我们可以从身体的痛苦推断出灵魂的毁灭"这一事实的评论。在法国的一座小城里有一位中学校长,"受过希腊文、拉丁文的散文和哲学熏陶",他有教养,手下有优秀的教师,而他本人也是名好老师。"让上帝欣慰的是,他灵魂高尚,知识赋予了他良知。"但他喜欢饮酒,爱好美食,热衷赌博,还追求漂亮女人。30年来他和不同的女子同居,带坏了不少妇女和女孩,而且对此毫不掩饰,甚至以此为荣。在生命的最好时刻,他疯狂地爱上了一个美丽的年轻姑娘,以致变得嫉妒心很重,"如果一只苍蝇停在姑娘的面颊上,他都愿意付出代价搞清楚这苍蝇是公还是母,如果是公的,他会毫不留情地弄死它"。在与"这条被他当珍宝一样呵护的毒蛇"共度了七八年时光后,他病倒了,最终犹犹豫豫地同意与姑娘分手,这是他能领受归复圣事从而拯救自己灵魂的唯一办法。她爱他只是从利益出发。这时她哭了,痛苦地抓着头发,在走之前让他同意为她立遗嘱,将所有的财产留给她。忏悔神父答应弥留的他,把死期定在第二天,这个"坏女人"又回来在他的面前哭闹。他发誓永远不抛弃她,因为神父逼他许下这个诺言,还命令他拥抱她。就这样,"他死在这个疯婆娘的胸膛之上"。仅仅一个小时之后,"他就变成了一具腐尸,发臭的不仅是卧室,整幢房子都被熏得不能再住人了"。人们将尸体装入棺材,但臭味还是透过木材散发出来。在

接缝处不管涂上树脂、蜂蜡、胶泥，还是贴上皮革，统统都不管用。最后他被放入一副铅做的棺材里，只有掏粪工人才肯去抬。棺材被埋入教堂地下六尺深，上面有一个墓穴。但尸体把那里熏得太臭，人们只得重新把棺材挖出来，埋到一处公墓，那里的空气也立刻弥漫一股恶臭，致使人们去望弥撒时都不敢经过那里。他的尸体在一天夜里被挖出并弃之荒野，最终被扔进了河里。河水受到强烈污染"之后大量鱼死亡并腐烂"。他的情妇承认犯下罪过，还有了他的孩子，在家族要求下被剥夺遗产继承权，有人说她在悔恨中死去了，还有人说她还在痛苦中活了一阵。对于这一可耻的淫乱罪行，卡米总结说："它毁掉了一个人的身体、灵魂、财产、名望、声誉……事实上我要告诉你们，那些个奸夫淫妇、蔑视宗教的人永远不会上天堂。"

幽默是存在的，比如关于苍蝇的玩笑，但也许这并非今天我们所期待的那种。我们看到，在如今我们眼中轻微的性犯罪，与神意惩罚或者说此事的病态、丑恶之间存在着差异。在卡米的时代，上面的故事读上去就像一个承诺，告诉你犯重罪必受重罚。他们的罪孽破坏了婚姻的神圣性，且攫取了合法继承者应得的财产。沉迷于感官享受的中学校长是与当时"正直男人"对立的反面典型，"正直男人"能够压制情欲并控制自己的兽性。虽然主人公的职业素质优秀，抑或正是因为这一点，他最终被打入地狱，因为这些品质促使了他去追求古时候的爱情，和虔诚人文主义者所摒弃的自我美。故事中那个阴险的女人就是魔鬼的同党，罪人的死是一个感化式的教训，因为他与圣徒之死形成鲜明对比，神意会让圣徒的尸体散发出甜美的香气，而恶臭这个特点是隶属于撒旦的。所以上帝创造的大自然完全容不下主人公的尸体，这也很正常了。他的贵族身份使他一开始能够葬在教堂，后来他被移到

埋葬普通人的公墓，然后是农民的田野，最后被扔进河里。自然排斥他，被尸体毒化、腐蚀的空气、土地、水都排斥他。只有火没被提到，它是地狱的象征，是异端分子所受的最后折磨。主人公死于恶臭，他污染了自然这个大宇宙，因为肉欲罪孽糟蹋了他的身体，所以大宇宙容不下他。

卡米的才华在于他知道如何从一个最传统的沉重道德教训出发，用细节描写和文笔效果来使读者保持好奇心。故事结论非常直白，罪孽毁灭身体和灵魂，这对读者来说可能没有对事件的叙述来得重要，后者是那么生动、那么具体，说的就是很多人自己的错误。悲剧故事将现实与当时的想像结合到一起，让读者很感兴趣，它比沉重的说教，比登载类似奇事的轻飘飘的报纸效果都好。我们可以将卡米的小说与1582年在巴黎发表的作者为伯努瓦·肖代的一篇"逸事"作比较。"1582年的奇闻，闻所未闻、骇人听闻，布拉邦公爵领地的首府昂维尔的一条大街上，一个年轻的弗朗德勒女孩，因为虚荣心和对最时髦衣服的好奇心，被魔鬼掐死。在这来自神意的惩罚之后，她的身体在棺材中当着所有人的面变成了黑猫。"目的类似：证明撒旦这个杀人的刽子手会夺走罪人的灵魂。这里的原因是一个虚荣的女孩过分追求新衣服。她说了一番亵渎上帝的话，并发誓与其戴着没浆好的衣领出门，还不如让魔鬼附身。于是，她看见魔鬼出现，咬住了她的脖子。为了儆戒所有人，上帝让她的棺材要6个壮汉才抬得起来。当人们打开棺材，一只黑猫蹦了出来，随即跑得无影无踪，只剩下一个空空如也的棺材。[①]这则奇闻的基本思想——人类身体的魔化转变，

---

① 让-皮埃尔·塞甘搜集了这则传闻的三个版本：Jean - Pierre Seguin, *L' Information en France avant le périodique 517 canards imprimés entre 1529 et 1631*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1964, p. 115.

在叙述中并未被看作幻象，而是被视为一个肯定的事实，是神意通过魔鬼干预人类活动的具体表现。这则新闻中说尸体后来变得很重，女巫案中尸体是变轻，而卡米的故事中尸体则变得臭不可闻。女巫案中人们会称女巫的体重，或将其手脚捆在一起浸入水中来验证他们关于她和魔鬼有染的怀疑。而难闻的气味一贯宣告着魔鬼的到来。[①] 这是魔鬼想像直至21世纪发展道路上的一个标志，恶臭不自觉地导致反感、排斥，和从动物性方面识别他人。

血腥逸闻：社会新闻中的魔鬼

魔鬼是社会新闻的制造者。至少肯定是由于魔鬼，中世纪末期人们才创造出一种新的印刷品，它在16世纪的最后25年中十分流行，1631年之前发展到了顶峰，和悲剧故事的轨迹类似。这两种形式都迎合了人们对怪异恐怖、耸人听闻之事的兴趣，与德国的"魔鬼之书"一样，它们都反映了欧洲文化在文艺复兴的辉煌之后走向阴暗化的倾向。逸闻、印刷的短小文章，它们由小贩与其他不定期出版的杂闻报道一道沿街叫卖。它的读者群可能比悲剧故事的读者更大众化，但有教养的人也不轻视它们。回忆录作者皮埃尔·德·莱斯图瓦勒就酷爱读这些东西，16世纪末还进行了搜集。因为保存得不好，现在很难再对它们进行研究。让-皮埃尔·塞甘看出，逸闻报道从1575年起明显增多，从那时到1600年之间有110篇，1600到1631年间有323篇，而从1529年到1575年则只有57篇。这些逸闻有58%在巴黎出版，28%在里昂，4%在

① 见本书第三章。

鲁昂,等等。[①]从主题的分类上看,最多的是神奇故事,超过了总数的三分之一,其次是灾难、犯罪案件或天体事件,三者比重相当,各自约占五分之一。对犯罪的叙述中有大量的血腥细节、关于当事人狂乱状态的描述以及恐怖的暗示,比如一个被诱骗的少女会让情人吃下他们孩子的心或肝。圣迹和渎神行为也占有重要的位置,如一则逸闻讲述了一个犹太人因盗窃圣体饼而于 1629 年在圣让 - 德吕兹被架上火堆给烧死了。这篇文章变得像一种仪式,它搬来了圣体饼的老题材,另外还与女巫偷盗圣体饼进行巫魔活动的话题十分吻合。逸闻中很少会缺少魔鬼的身影,在一些故事中它就是直接或间接的主角,像关于妖术、魔魔法的故事、魔鬼现象、巫术行刑等。1630 年 4 月 24 日,在里摩日,撒旦的三个走狗被执行刑罚。其中一人刚被绞死,人们就看见,从它的右肩和耳朵旁飘出了"他体内的魔,这是个核桃大小的飞虫,它呼啸着飞过绞刑台,身后留下一小道烟雾。执刑的人惊恐地看着它,口中叫着'圣母玛丽亚'。绞刑台抖动起来,现场两千多人都目睹了这一景象,还听到打雷一样的响声"。这些文章没有明确的作者,它们组成了典型的整体,人们从里面汲取素材,再根据当时的需要和舆论来更新题材。和木刻画一样,这些小报也可以重复使用。它们大力推行过于简单化的道德教义,将灾祸与上帝的怒火联系在一起。上帝发怒的原因是罪孽和罪恶情欲的增多,尤其是过度的骄傲和淫荡。[②]

将逸闻和悲剧故事进行一番比较,可以发现它们之间存在重要关联。尤其是罗塞和卡米,他们借鉴了许多逸闻中的传说,这

---

① Jean - Pierre Seguin, op. cit., pp. 14 - 15.

② Jean - Pierre Seguin, op. cit., pp.21, 30, 38 - 45. 魔鬼和幽灵题材轶闻的清单,pp. 114 - 121。

里面也包括对时事新闻的真正报道。在《法国水星报》这样的报纸上也登载犯罪新闻,以及幻象故事。将罗塞的一些作品与他参照过的逸闻放在一起读,莫里斯·勒韦注意到,除去若干细节,它们总的节奏和情节都是差不多的。不过文学处理将两者区分开来,罗塞更改了逸闻中人物的名字,以及事情发生的地点。因为他面向的读者与逸闻读者不同,他"往里面加了猛料,以迎合最挑剔的口味",但罗塞并不像他所指责的爱情小说作者那样过分感情化。所以后来夏尔·索雷尔在自己的作品中批评罗塞的小说过于混杂,在他看来这委实难以接受。最后,悲剧故事戏剧化的句子结构,加上偶尔有一些文雅的离题闲话,形成了与逸闻不同的文笔风格,还有之前文字中没有出现过的战栗效果,这是莫里斯·勒韦的看法。有一个真实的事件:于连·德·拉瓦雷和他的妹妹玛格丽特因乱伦于1603年12月2日被处决,次年就出现了一篇逸闻,毫不留情地批判了这一"可恶的罪行"。而罗塞则赋予这件事一种绝望的意味,他没有从法官或民众的角度,而是从主人公的角度出发讲述了这个故事,他们痛苦、害怕,想不惜一切代价掩盖乱伦这个可怕的秘密,直到妹妹要求享受爱的权利,因为这是"一件正常的事"。[1]

巴洛克风格与违反

巴洛克时代热衷于悲剧,这一特点在绘画、雕塑、戏剧、诗歌

---

① Maurice Lever, «De l'information à la nouvelle: les "canards" et les "histoires tragiques" de François de Rosset», *Revue d'histoire littéraire de la France*, 79e année, 1979, pp. 577 – 593. Maurice Lever, *Canards sanglants. Naissance du fait divers*, Paris, Fayard, 1993, pp. 28 – 30, 103, 377.

和文学上都有体现，还体现在日常生活当中。一种独特的敏感自16世纪中叶起就与博学文化联系在一起。在17世纪前几十年时间里，它赢得了广泛的读者群，甚至包括爱好“血腥逸闻”的市民阶层，可能还有农民，不过对此我们的了解并不多。悲剧世界观的来源用宗教战争期间宗教狂热的可怕场面，1589年和1610年法国连续发生的两起闻所未闻的弑君案，可能还包括“奥古斯丁派基督教”的发展。[①]就像帕里瓦尔1656年在悲剧文学的最后一部名著卷首的题诗中所说的一样，通过描写“一个充满武力、暴力的可恶的世纪”，悲剧故事大大促进了一种完全悲观的精神状态的形成。[②]可能悲剧故事本身也是释放悲观主义所产生的极端压力的一种方式吧。作为主要读者群的上流社交界并非仅由圣徒和上帝信徒组成。罗塞所运用的小说形式、卡米的写作才能也许帮助了很多人——其中包括贵妇与小姐——去接受道德教化，同时并不使他们感到难以承受。对于很多人来说，悲剧文学引起的与其说是儆戒，不如说是净化作用。社会精英阶层虽由贵族占主导地位，但也是由各层面的群体组成的，对这些人来说，悲剧文学还能统一他们的文化背景。逸闻已经证明了奇异与幻象的地位，这一点悲剧文学并未摒弃，它对人生在世的不幸与苦难进行了简单凝练的阐释。这样它就起到了使读者与易受神秘力量多样性影响的大众文化相分离的作用，用在这一源泉上产生的传说故事，将其嵌入实用奥古斯丁派的基督教义中，认为魔鬼在发挥上帝赋予自己的职责。在文化集中的第二个阶段，它让读者接受并同意抑制自己的欲望，标志是1620到1640年，礼仪手册定义的正直男人

---

① «Le Siècle de saint Augustin», numéro spécial de XVII[e] siècle, 1982, n° 135.

② Jean-Nicolas Parival, *Histoires tragiques de nostre temps arrivées en Hollande*, Leyde, 1656.

形象广为流传。[1]后来悲剧文学被去除了悲剧体裁糟粕的文学形式所取代，代表人物就是马莱伯、索雷尔以及不久之后路易十四时代的古典主义作家。

从博埃斯图奥时代就形成的悲剧故事与大众口味之间的一致关系在1610到1630年之间发展到了最和谐的阶段，随后就慢慢减弱，因为悲剧故事越来越不符合那些最有文化的读者的需要，而打动的可能只是城市里比较平凡的阶层，其原因是模仿时尚的迟缓效果以及扫盲运动的发展。悲剧文学社会重要性最高的时候是在路易十三统治的前半期。它打造出有教养人士共同的想像世界，在他们的目光与世界之间竖起一道阐释的藩篱，主导观念就是触犯任何神圣或世俗法则都会招致惩罚。[2]对于贵族来说，事情并非一定如此，他们号称将荣誉看得高于一切，所以会毫不犹豫地违反王室禁止决斗的法令，掳走关在修道院里的姑娘，在未得到对方父亲允许的情况下与之结婚，仰慕比西·当布瓦兹胜过蒙梭罗伯爵，前者在1579年找人为后者布下一个陷阱，将后者杀害在他妻子的卧室里。对于其他社会阶层来说，情况也差不多，他们的冲动往往会直接表达出来，就像许多刑事案所表现的那样，尤其是凶杀和强奸，也包括通奸、乱伦、弑父弑母、杀害孩子，等等。[3]

悲剧故事清晰地向人们传达的信息是：要服从法令。也许读者有时也能从故事中获得愉悦的享受，那就是违反法则却没有冒任何风险。人们觉得可以从这些故事中推导出行为标准化，但不

---

① R. Muchembled, *La Société policée*, op. cit., chapitre Ⅲ.

② Anne de Vaucher Gravili, *Loi et Transgression. Les histoire tragiques du XⅦ Siècle*, Lecce, Milella, 1982, p. 21. S. Poli, op. cit., p. 167.

③ R. Muchembled, *Le Temps des supplices*, op. cit., pp. 127－185.

能对此信以为真。至少这些故事开辟了道路，阐明了之后好几代人都在遵循的、整个文明社会的道德准则。不同作者在违反与惩罚之间建立的必然联系有三种形式。第一种是通过残暴而彻底的惩罚体现“法则”的压倒性力量，这在现实中有真实体现，例如1627年卢森堡元帅之父弗朗索瓦·德·蒙莫朗西－布特维尔因违反决斗禁令而被斩首。第二种的结局是惨死，挑战神圣或人类秩序要付出代价，犯罪之人被上帝毁灭，被魔鬼夺走生命，这就是他付出的代价。第三种是提出一个妥协的解决办法，既确保法律的权威，又对受罚的罪人表达出悲悯之心，就像罗塞将于连和玛格丽特·德·拉瓦雷乱伦案改写为悲剧，而1603年一则报道此事的轶闻在描写他们的行刑场面时可没有丝毫的恻隐之心。[①]

悲剧故事讲的其实是欲望以及控制欲望的绝对必要性。如果想要避免正当惩罚，即如地狱，就得控制自己的欲望。最经常出现的题材对应的都是当时比较棘手的社会、宗教或政治问题。作者们很清楚当时法学家对罪行的分类，比如克劳德·勒布朗·德·拉罗谢特，他1609年在里昂出版了《民事与刑事诉讼》。把罪行由轻到重进行排列，在十分常见的强奸之后是小偷小摸，其次是性犯罪，最严重的是对人性或神权的大不敬。最后这一项包括从军队开小差直至弑君这些所有侵犯王权的行为、违背神意的行为、渎神、异端，以及最严重的、能够想像出来的最可怕的堕落行径——巫术。杀人凶手和拦路抢劫的人往往被判处死刑。有些时候，人们采用最残忍的死刑方式，为了让百姓吸取教训。抢劫犯受轮刑后慢慢死去；弑君者所受的酷刑可谓别出心裁，他们被四匹马活活拖断四肢，伤口还被涂上燃烧的硫磺；鸡奸的、乱伦

---

① A. de Vaucher Gravili, op. cit., p. 23.

的，还有女巫都会被判火刑。如果这些人的罪行不配得到被刽子手一刀毙命的宽恕，他们就得被活活烧死。

然而悲剧故事的主要内容还是暴力、性和谋害君主。[1]第一种情况是日常生活中最常见的：暴力关系、兽行和频繁的谋杀。为了激发读者的想像力，必须有所夸张，在故事中描写一些狂暴的女人，其实在现实生活中犯血案的女人比男人少得多。这些凶残的女人形象实际上是当时人们脑中的幻象，在绘画上有杀死奥勒非的尤迪克，以及被强奸后自杀的柳克丽丝。弗洛朗丝在新婚之夜用极其残忍的手段杀死自己的丈夫，前面已经提过。在卡米的《被激起的嫉妒》(《恐怖场面》第二册故事一）中，柳克丽丝杀死了与之秘密结婚的丈夫，就是为了不让他奉父亲之命去和另一个女子结婚，而杀死他之后柳克丽丝也自尽了。她的尸体被弃于大路之上，与马、驴的尸体放在一起，这是很不光彩的。更经常出现的是梅黛，为了一段罪恶的爱情而牺牲了自己的孩子，这表现出人们害怕女人会吃掉自己的亲生骨肉，或在巫魔夜会上将孩子献给魔鬼。

性也是悲剧故事中经常出现的话题，罗塞曾肯定地说："在人类所有的情感中，我认为最强烈的就是爱情。"卡米也说："这些盲目的感情总是让身陷其中的人受到可怕原则的驱使，并导致悲惨下场。"故事中没有幸福的爱情，在故事开头英俊迷人的情人，他们瞬间堕入欲望的深渊难以自拔，最终不可避免要走向毁灭。作者从不用心理学的方法来解释这个问题，却将原因归结于"人类敌人"的介入，它潜入人的灵魂中，控制了这些人，随心所欲地操纵他们。而悲剧故事中的女人则明显比男人更容易受魔鬼掌握，

---

① A. de Vaucher Gravili, op. cit., p.25－44; S. Poli, op. cit., p. 170.

对于视女人为“阴险之人”的卡米来说尤其如此。要避免无处不在的危险,必须有所节制,这个论断在故事中首先是针对女人的。

魔鬼占据了整个舞台,直至人们搬出法律武器。撒旦驱使下的犯罪动摇了世界的秩序,冲击着它的每个组成环节。与当时其他许多时代产物一样,17 世纪的悲剧故事也暗含着一种深切的渴望,期盼在几十年的宗教战争之后,这个混乱的世界能重新恢复和谐。当时的人急切盼望能看到社会恢复协调和睦,它不是源于宽容——宽容在当时根本不是一个可行的概念,它来自铁腕统治,任何违背其意志的行为都将受到惩治。①对专制君主的期待显而易见,悲剧故事表现出的这种期待不必进行详细解释,只需看到,悲剧故事高度评价了专制君权的法令,因为一旦违反就会招致悲惨下场。上帝会惩罚那些违抗君主的人。君主法制努力不懈要恢复被破坏的社会与世界平衡。而且,平民权威的每一个要素都与王权一一对应。在家庭中,父亲对孩子拥有绝对权威,丈夫对妻子、主人对仆人也一样。另外,司法诉讼的案例也同样让人惊讶,对一个侵犯王权的罪犯,他的家庭和后代都会被打上无耻下流的烙印。拉维亚克的财产被没收,近亲遭驱逐并被迫更改姓氏,还有法官甚至主张将他们一并处决。社会整体的各个部分之间都建立起直接联系,因为一切都是属于上帝的,而君王就是上帝在人间的代表。1635 年出版的《当代悲剧故事——含众多精妙的国家准则》一书的作者克劳德·马利涅是唯一一个非常明确地指出这一点的人。这大概是因为马利涅曾担任为王室修纂历史的工作,是王室的大臣。“法律和国王的律令就如同神意命令的分支,既然神意是神圣不可侵犯的,那么法律和律令也应如此;

① S. Poli, op. cit., p. 30.

同样，违背神圣法则的人会被处死，那么触犯皇家法律的人也应该被处以极刑。”①

最终，监督和处罚者还是“严格的上帝”。冒犯神权罪的严重程度在法国正到达高峰，在欧洲大多数国家也是如此。对最高权力的触犯被认为和魔鬼契约一样严重，魔鬼契约代表的是女巫与人类的敌人——魔鬼——之间违背自然规律的盟约关系。悲剧故事多次讲述了魔鬼契约的曲折变化，直至最后的悲惨结局。而且，悲剧故事将少数人所犯的世界上最严重的罪行与平常人会犯的可悲错误紧紧联系在一起，一个微小的错误在因果累积下最终会导致人堕入罪孽的深渊。今天偷一只鸡蛋，总有一天会偷一头牛。最简单的契约可能将导致难以挽回的灾难，因为魔鬼虎视眈眈，要利用契约来毁灭人类。《恐怖场面》第一册的第 18 个故事显得有点病态，而且没有任何理由。卡米在故事中讲述了两个孩子目睹父亲宰牛，然后模仿父亲的样子把他们的弟弟杀了，还把尸体藏在炉灶里。作者的意图就是为了说明，当着孩子的面决不能做任何坏事。在当时的教育家看来，孩子是一张白纸，你画什么，他们就是什么。《恐怖场面》第二册中的第 3 个故事《连环杀人》写了一连串的悲剧，而悲剧的原因显然要归咎于窥视着自己猎物的魔鬼：一个庄稼汉因为无关紧要的小事而怒火中烧，杀死了自己的大儿子，后来自己也绝望地自杀；面对这一幕，惊恐的妻子将他们的小儿子扔进了火堆。魔鬼无处不在，布瓦泰尔 1617 年在《西尔塞的悲剧故事》中写道：“根本没有办法防备，它从我们出生起就伴随着我们，直至入土。”②

我们可以用巴洛克令人炫目的华丽风格、黑暗的蛊惑力、神

---

① 转引自：A. de Vaucher, op. cit., pp. 20, 25 - 33。

② A. de Vaucher, op. cit., pp.54, 55; S. Poli, op. cit., p. 509.

秘的变化无常来解释这些作家对人类最阴暗面的痴迷。[1]魔鬼侵入想像世界的中心，这使人们在意识中产生深切的焦虑，这种情绪有可能会使他们从心底里排斥魔鬼，从而驱恶向善。将上帝的统治与撒旦的统治简单对立起来，这实际上掩盖了两者之间的绝对统一性，因为撒旦只有得到上帝的明确授意才能行动。黑暗是必须的，这样光明才会显得更加耀眼。将这一宇宙中非常重要的场面极端戏剧化，让读者明白，虽然上帝没有现身，但他的确存在着，就像帕斯卡对自由思想家所说的，上帝什么都知道，没有什么能逃过他警觉的双眼。没有事情未经他允许就能发生，甚至包括罪孽，它是证明人性卑鄙、堕落、无耻的一种方式。上帝的眼睛暗示我们，任何对他的背叛都不可避免将遭受惩罚。[2]

犯罪概念在巴洛克文化中的确处于中心地位。罗塞和卡米都希望他们的读者能净化自己的欲望。这种净化并不像笛卡儿在他 1649 年发表的《论灵魂的激情》中所倡导的平和方法，在书中笛卡儿认为，只要是不招致良心谴责的行为都可以被成为美德。[3]净化是因为害怕，害怕在魔鬼的驱使下违抗上帝的命令，即使人们对此并不知晓，也无能为力。这种在对僭越恐惧下产生的心理过程是任何人都不能避免的，甚至圣人也不能。它将欲望喻为万劫不复的深渊，这样的欲望必然具有毁灭性，所有人都应该去避免它，去控制自己兽性的一面，控制暴力和性冲动。中世纪僧侣的古老训诫就这么扩散到整个世俗社会，它成功地对抗了最早的人文主义者过分乐观的思想，在人文主义者眼中人人都是上帝的化身。它还鄙夷地抛弃了民间的“迷信”观点，民间观点认为世界

---

① Jean Rousset, *Anthologie de la poésie baroque*, Paris, A. Collin, 1961, t.1, p. 6.

② A. de Vaucher Gravili, op. cit., pp. 80 – 83.

③ René Descartes, *Œuvres choisies*, t. 2, *Morale*, Paris, Garnier, 1955, p. 82.

没有那么多悲剧性，魔鬼可以被愚弄，而人类能够通过多种形式的法术来控制自然。魔鬼萦念在法国通过奥古斯丁教派的基督教义传播，在德国则通过新教的“魔鬼之书”传播，在这种萦念的纠缠下，一个新的观点产生了，那就是：人是有罪的，有很大的罪。

不过，在罗塞和卡米所处的时代，犯罪大多时候仍然与思考主体无关。无处不在的魔鬼此时扮演了一个复制品的角色，它能够进入受害者的身体，但各不相同。魔鬼并不完全贴合它所纠缠的那个人的灵魂。可能正因为如此，它才会以最恐怖的外表出现。后来在哲学家辈出的时代，它慢慢消失在个体自我的深处，直到某一天弗洛伊德把它重新找出来。路易十三统治时期，魔鬼难闻的臭味和动物化身使它很容易被识别。魔化的苍蝇离开忏悔中巫师的身体，就像它会放开临死前虔诚忏悔的罪人的灵魂一样。这种公开的忏悔也证明了造物主的权威。它受到忏悔神父的热烈欢迎，悲剧故事的作者用动人的语句描绘它，在惊恐中阅读逸闻的读者也会看到它。

被魔鬼附身之人的忏悔也属于这一范畴。从16世纪下半叶开始，驱魔仪式的轰动场面证明了新教对此问题的错误估计。驱魔仪式同时还通过对令人厌恶的魔鬼入侵的描写表现出个人的紧张状态，一种强烈的负罪感。当时的魔鬼入侵人体也就是很久以后人们所称的双重人格，或者至少也是人格阴暗面的体现。对身体进行驱魔在某种程度上是西方抑制冲动运动的最早行为，正是抑制冲动催生出强烈的负罪感。这些用夸张方式表现出来的身体和灵魂病痛无法命名，它们的产生都被归咎于一种具有攻击性的魔化存在。蒙斯（现比利时境内）本笃会女修院的修女让娜·费里在1584到1585年被驱魔，她的故事与她童年的痛苦经历有关。让娜的父亲是个酒鬼，而且很粗暴，她说：“我知道，因为父亲

的诅咒,我落入了魔鬼的手中。"她承认自己签订了一份魔鬼契约,献身于一个叫"真自由"的魔鬼,这个魔鬼想让她放弃宗教信仰以换取公主一般的生活。驱魔过程描写得很详细,从她身上驱出"20 块腐烂的肉,混着尿,散发着极其难闻的臭味"。之后,"从她的嘴和鼻子里喷出无数污物,还有臭虫,有一团团的头发,还有许多毛茸茸像蛆一样的东西。周围弥漫着恶臭"。驱魔的高潮是圣女玛达肋纳现身,至此魔鬼已完全被击败。[①]和让－皮埃尔·卡米在《无耻的姘夫》中描写的一样,腐尸、恶臭、害虫、毛茸茸的蠕虫代表了被魔鬼附身的身体。让娜·费里的身体在驱魔法的作用下发生了变化,从各个开口把恶魔排了出去。

17 世纪上半叶,女修道院里比较严重的魔鬼附身事件发生得尤其多,不过还没有成为普遍和频繁的现象。除了罗塞讲述的 1610 到 1611 年间埃克斯的戈弗里迪事件之外,1632 到 1634 年前后发生的卢丹事件算是最轰动的了。[②]最新的研究坚持认为着魔的修女与驱魔法师之间是合作关系。他们之间的对话——魔鬼也被认为参与其中——使他们的宗教对手名誉扫地。1619 年,属于胡格诺少数派势力强大地区的阿让市发生的三起事件就说明了这一点。被附身的修女让体内的魔鬼说自己是上帝派来改造人类灵魂的、宣扬教会真理的,它宣布新教徒与撒旦沆瀣一气,他们必将灭亡。[③]

---

① Pierre Debongnie, C. SS. RR., «Les confessions d'une possédée. Jeanne Fery (1584 - 1585)», «Satan», *Études carmélitaines*, 1948, pp. 386 - 419.

② Michel de Certeau, *La Possession de Loudun*, Paris, Gallimard-Julliard, 1980; Daniel Pieckering Walker, *Unclean Spirits. Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*, Londres, Scholar Press, 1981; R. Mandrou, *Magistrats et Sorciers*, op. cit.; Robert Rapley, *A Case of Witchcraft. The Trial of Urbain Grandier*, Manchester, Manchester U.P., 1998.

③ Gregory Hanlon, Geoffrey Snow, «Exorcisme et cosmologie tridentine: trois cas agenais en 1619», *Revue de la Bibliothèque nationale*, 1988, n° 28, pp. 12 - 27(含两份驱魔过程笔录)。

一些素质比较高的旁观者对此提出质疑，卢丹事件中就曾发生过这样的事。这种怀疑与高涨的理性主义思想一起，使这种可疑的驱魔场面渐渐绝迹。不过驱魔仪式衰落的主要原因更具有普遍性。这个原因就是，在有文化的读者心目中，魔鬼形象在一定程度上已不再那么可怕，在17世纪20和30年代，他们开始通过阅读礼仪手册而控制自己的欲望和冲动。在他们看来，与罪恶的恐惧感相抗衡的，是行事规矩、谈吐高雅的气质，也就是说是上层社会的礼仪，这比害怕魔鬼的感觉要好很多。悲剧慢慢地过时了，到17世纪40年代它又卷土重来，其标志是悲剧文学的东山再起，特别是卡米的作品，还有一个标志是巫术案又在一些地区兴起。[①]法国的巴洛克风格即将被路易十四统治时期的古典主义高潮所淹没。在这两种重要文化立场的过渡时期，关于身体是敞开的、会受到魔鬼以及疫气侵袭的概念在理性主义哲学以及科学发现的冲击下开始悄然发生转变。诚然，变化过程的加快要等到18世纪，但我们已经看见了转变的开端。这些改变将使廉耻的标准提高，使人们越来越多地掩盖自己天生的机能，人们纷纷穿上内衣，可能如今大家都已经忘记内衣在封闭身体构成上的象征性作用了。同时，在对个人犯罪的意义确定过程中，罪恶感更加被内心化了。

即便撒旦不会这么快就消失，它也因此而无法像从前那么神气了。对哲学家时代沉浸在上流社会甜蜜生活中的人来说，撒旦作为罪孽的最终参照已变得越来越不重要了。于是，从悲惨过去继承下来的魔鬼信念，与启蒙时期的享乐主义、散漫或不信神的现实之间的差距越来越大，在它们的断层间，幻想产生了。可怜的魔鬼，眼看着自己黑色的太阳逐渐失去了光芒。

---

① R. Mandrou, *Magistrats et Sorciers*, op. cit., p. 369.

第五章　魔鬼的衰落

17 世纪中叶，欧洲人的想像世界还没有一下子就把魔鬼驱逐出去。即便这样，在理性主义者与传统思想家之间，已经能够看出实实在在的思想差距，后者仍致力于使神学保持其在意识领域的统治地位。事实上，在处于深刻变革中的欧洲，撒旦正在缓慢地、难以察觉地失去自己的优势地位。至此，一直集中表现在教会激烈竞争的斗争言论中、扎根在从社会底层到最高层全体人民脑海中的撒旦形象轰然倒塌。当时，严重的宗教危机已经结束，相互敌对的民族国家纷纷崛起，科学知识开始传播，加上不久之后出现的大量新思想——后来被称为启蒙思想，以及一些人对美好生活的向往，这些因素构成魔鬼地位改变的背景，而且这个背景一直处于变化中。欧洲大陆上的各个社会开始摆脱对可怕魔鬼以及恐怖地狱的恐惧。这种改变在各地的方式不尽相同，因为魔鬼仍然被捍卫、被维护着，而且这种现象一直延续至今。魔鬼的影响涵盖众多社会领域，其广泛程度取决于它拥护者的活跃程度以及各界对它的接受程度，在这方面，欧洲各地的情况不尽相同。东部和中部地区，与魔鬼观念联系在一起的巫术镇压仍然愈

演愈烈。当17世纪末西欧地区对巫术的打压已经基本上偃旗息鼓的时候，从1676到1725年之间的巫术案件有55%发生在波兰，而1710到1750年间的匈牙利更是达到了打压巫术的高潮。[①]

撒旦最后的辉煌

从笛卡儿时代到浪漫主义萌芽阶段，欧洲对魔鬼形象的看法多种多样。认为撒旦用毫无争议的方式操纵所有人思想的阶段已经结束，但人数极少的怀疑者几乎从不敢表达自己的观点，因为害怕被冠以反宗教罪而获刑，或出于自身那一点点对魔鬼的漠视和对宗教的蔑视。而且这些冒失的人从不否认魔鬼的存在，因为连教会不容置疑的教条都确认，魔鬼是存在的。他们只是怀疑其魔力的真实性，即魔鬼是否真的有能力干预这个世界，而不是因为人们在梦中或是因为对它深信不疑。将这些怀疑者看作理性主义的先驱是不合适的。他们中的每个人的立场都是与其所处时代的焦点联系在一起的，虽然我们承认，他们在那个完全没有包容性的年代确实很有勇气，但如果将他们归入活跃的怀疑主义先驱者行列，那就犯了严重的年代讹误错误。[②]怀疑撒旦的真实能力并不能证明什么，曾在中世纪初盛行的一个古老神学流派在当时就已经宣称，撒旦无法直接作用于人身或物质，它的魔力只能是单纯的暗示或启发。另外，西班牙的宗教裁判所法官除了一些特殊情况外已经不怎么抓捕巫术案犯了。在火刑时代被误称作怀疑论者的人实际上是一群坚持认为魔鬼影响只存在于想像

① Gábor Klaniczay, « Bûchers tardifs en Europe centrale et orientale », R. Muchembled (dir.), op. cit., pp. 216, 220–221.

② Georges Minois, *Le Diable*, Paris, PUF, 1998, pp. 74–78.

之中的思想家，如本笃会修士纪尧姆·埃德利纳，曾因否认巫术的存在而于1454年被捕。同样，1503年在巴塞罗那出版的一本《宗教裁判官手册》也避免把单纯对魔鬼的敬畏视为异端，除非“有人将魔鬼当作造物主来崇拜”。路济弗尔的作用，根据上帝的意思，那就是作恶。即使有人误入歧途、依附魔鬼确实有罪，他们的罪行也称不上是异端。[①]

像这样对巫术指控比较温和的看法在莱茵河地区让·维尔医生的知名著作中即有体现，这本书1563年在巴塞罗那出版，1569年译为法文在巴黎发行，名为《关于魔鬼幻觉和假象的历史、争辩和言论》。书名清楚地表明了作者的基本观点：巫术只是假象支配者——撒旦制造出的一个空想。蒙田在《随笔集》(1588)的《论跛子》一章中也表达了对罪犯所负奇特罪名真实性的怀疑。耶稣会教士坦纳和弗雷德里克·施佩·冯·朗根费尔德分别于1626年和1631年提出过同样的疑问。冯·朗根费尔德1631年在加尔文派控制的莱茵地区匿名出版了《犯罪警告》[②]。但是，这些人里似乎没有一个人能跳出基督教范围去看待问题。吕西安·费夫尔认为，在拉伯雷时代不信神是完全不可想像的，[③]这个看法虽然显得颇为夸张，但可以确定的是，在宗教改革初始阶段，人们不可能冒天下之大不韪而宣告自己不接受宗教信仰，因为宗教的地位已经十分稳固了，压力大到人们往往不得不承认自己接受正统教义。因此，杰出的政治论集《国家论》的作者让·博丹被怀疑脱离了正常的信仰。在未出版的手稿《七人谈》中，博丹表示自己支持自然宗教和犹太教，反对基督教，这在当时人看来是一桩真正的丑闻。

---

① Georges Minois, *Le Diable*, Paris, PUF, 1998, pp.75 - 76.

② R. Mandrou, *Magistrats et Sorciers*, op. cit., pp. 122, 126 - 133, 429 - 433.

③ L. Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI siècle*, op. cit.

他在1580年出版的《巫师的变魔妄想》中对让·维尔观点进行激烈驳斥，这可能也是出于自我保护的考虑，目的是让人们忘记针对他无神论的指责。至少居伊·帕坦医生1643年的观点就是如此，他认为"博丹的变魔妄想一无是处；他自己对此并不相信，写这本书也只是为了让大家认为他是相信的"[①]。如果情况果真如此，那么就产生了一个奇特的悖论，因为博丹的书是整个欧洲关于女巫驱除运动最重要的作品之一。无论如何，"怀疑论"根本无法抑制人们对魔鬼的恐惧，这种恐惧在1580年到17世纪三四十年代之间可以说散播得特别广。而且，当时的思想家还没有关于不可能的概念。似乎没有人能挣脱这张密集的观念之网，网的中心就是造物主万能论，这个观点必然导致的就是认为魔鬼有影响世界的能力。另外，医学观点宣称，上帝根据自身模样打造的人体只是一个小宇宙，它通过无数实际联系与世界大宇宙紧紧联系在一起，而并非19世纪浪漫主义艺术家所认为的通过无数诗意象征。魔鬼的一些能力的确非比寻常，比如化身为动物，在空中飞翔，甚至还能预知未来，但这些在当时最优秀的学者看来都是可以接受的。安布鲁瓦兹·帕雷和所有同时代的人一样，都相信怪物的存在，因为在他们眼里，没有什么东西能制约上帝的无限权力。

所以人们认为，世界彻底为魔力所控制，完全被无处不在的神性所占据。魔鬼处于神的监督之下并被允许在规定范围内施法于有缺点或罪孽的人。这种观念重复了善恶共存的二元论观点，将善恶融合于一个单一的、划分等级的宇宙观中。围绕在上帝这个中心周围的是一群堕落的天使，他们被认为是上帝手里的工具。不管是一直为恶的存在原因而困扰的学者，还是相信"迷

① R. Mandrou, *Magistrats et Sorciers*, op. cit., pp. 337 - 338.

信”的普通大众，在他们看来，神意的表现并非总能够令人放心，或者说远不能使人放心，而且魔鬼也不一定就是坏的。如果我们少涉及一些主体性问题，尤其是那些教条性和仪式性的问题，多参照一点关于生命的哲学，那么从被宗教改革冲击得四分五裂的基督教会中应该能找到一些整个欧洲所共有的、根本上的同一性，它表现为信奉上帝，而这个上帝严厉无情、不可违抗，是人类命运的唯一掌控者。虽然教会间存在激烈竞争，还有漫长的宗教战争，但无论是天主教徒还是新教徒都被相同的力量所驱使，去全身心地服从宇宙之王，而路济弗尔只是被上帝派来执行惩罚任务罢了。法国国王通过赦免死刑犯来表现他的宽恕，而他的打手、他性格另一面的体现者——刽子手却在代表他执行最残酷的刑罚。①宗教秩序与政治体制之间的联系不存在任何人为因素，因为生命存在的整个范围在不同程度上都与参照形象同一化的进程有联系，它使社会走向和谐但等级森严的规范化。激烈的竞争、教会以及国家间敌对的野心、无休止的战争、群体内部少不了的排斥异己，所有这些让欧洲大陆越来越分化，而与此同时，在神魔观点方面却在重新建立一种同一性。

欧洲正在创造一种制度，它从根本上倾向于否定一切差异，目的是在严厉上帝的监视下确保一种强制同化。萦绕在神圣罗马帝国皇帝查理五世及其后代、哈布斯堡王朝皇帝们脑海中的帝国统一梦想，在法国从弗朗索瓦一世到路易十四所奉行的绝对王权，教皇指挥下的天主教反对宗教改革运动试图收复失地的努力，加尔文派的神权政治，对海上及殖民地的激烈争夺，这么多表现实际上都在做着同一个关于同一性的不可实现的梦，它使 16 世

---

① Pascal Bastien, *La Violence ritualisée. Le spectacle de l'exécution en France, XVIe-XVIIIe siècle*, DEA 论文未出版，导师 Robert Muchembled, Université Paris-Nord, 1998, dactyl.

纪下半叶和17世纪上半叶充满了战火和血腥。欧洲陷入无休止的分裂当中，因为它不能忍受自身的分化，而且每一方都要把自己的规则强加到别人头上。德国研究者提出用"沾染宗教色彩"一词来形容1555到1620年神圣罗马帝国发生的明显转变，它使教会与国家间产生非常强烈的相互作用，以至于对整个社会生活条件产生了不利影响。宗教并不是一个独立的领域，它还是个人以及大众生命定义的核心，因而它催生出一套严厉的主体社会规范，涵盖人生命的所有时刻和所有阶段。[1]这个时代临近尾声时，宗教与政治间的差异慢慢显露出来，这种差异后来成为启蒙时期一些思想家常常探讨的问题。

在一切沾染了宗教色彩的年代，撒旦控制着人的思想。无论在天主教地区还是在新教势力范围，欧洲人对魔鬼的想像还是相当一致的。[2] 政治势力和宗教势力的代表无法找到共通之处，但至少在魔鬼幻象方面他们还是一致的，这一点在孟德斯鸠写《波斯人信札》之前，一个游历欧洲的波斯人就应该能证明的。为镇压巫术而燃起的火堆为这个处于各种冲突冲击之下的地方制造出最后一个小小的共同点。其实，典型的社会精英一致相信魔鬼，因为，虽然由于教派不同产生了一些细微差异，但他们害怕的都是同一个严酷无情的上帝。他们的观点与中世纪末大众的看法有明显区别，中世纪末的人们认为造物主自己能够以各种面貌现身，他与魔鬼没有必然联系，而魔鬼往往是可笑的、能够被愚弄的。同样，他们的看法与空想哲学家的观点也不一样，迪迪埃·伊拉斯谟、托马斯·莫尔、弗朗索瓦·拉伯雷，这些人都倾向于认为，善良的上帝会把拒绝迷信的人类带入一个黄金时代。他们的想

---

① H. Schilling, op. cit., pp. 208 - 209.

② 见本书第四章。

法也与古老的神学流派不同，后者将魔鬼定义为一个实体、一种令人担忧的启示力量，而不是一个能影响人类世界的存在。一些参与过驱除女巫运动的人，他们的脑海中还有一些在上述观念基础之上产生的怀疑。在承认撒旦确实存在的同时，他们有时会借鉴其他派别的主张，例如认为一个女人与魔鬼发生性关系并不会生育子女，除非魔鬼搜罗了死人的精液。

1550年到1650年这段时期是魔鬼形象树立的时期，这个魔鬼形象鲜明而又令人忧虑。当时，宗教战争使整个欧洲四分五裂，局势动荡。在这片被战争破坏的土地上，撒旦强硬的形象既可以用来解释当时那些闻所未闻的灾难，又能强化它的主人——上帝铁面无私的形象。不过，不能轻视这一现象中的另一面，即人们感觉飘荡在悲剧的海洋中，已然接近绝望，这与以前的人文主义者是不同的。在那样一个黑暗的世界，人们除了服从王室和教会之外再没什么其他人生指引，而教会由于冲突不断已不再拥有被普遍接受的正统性，人们通过对魔鬼的一致憎恶找到了让自己安心的标尺。这种常常发泄在所谓女巫身上的憎恨至少造成一种表面上的统一性，把来观看残酷火刑的掌权者、学者、医生、教会人士和相关团体的成员团结在了一起。诚然，没有证据表明，每个参与者看待问题的方式都相同，但是，每个人都要按照预期角色行事，符合鬼神论者和法官的要求。虽然肯定不能说这样的魔鬼形象已经完全并永久扎根在了所有人的思想里，但我们必须看到的一点是，一个明显的沾染宗教色彩过程正在进行。魔鬼形象引发了人们对社会共识的期待，其建立基础便是社会人和私人之间的完全对等。人没有什么能逃脱别人的眼睛，任何阴影部分都被怀疑为异常，即与撒旦串通一气。撒旦指引人们绝对服从国家、教会，以及代表它们的社会体制。换

句话说,魔鬼根本不是浪漫主义作家所认为的勇敢反叛者,它是上帝的工具,是上帝和处于危机中的欧洲人打造的统治新体系之间所缺乏的一个要素。

在这悲惨的百年间,一直处于人们内心表现中心的撒旦被用来解释为何世界如此多灾多难、让人忧虑。撒旦给那些看上去失去勇气的人指明方向,因而它成为社会发展强有力的推动力量。欧洲各地对抗撒旦的无情战争引发了对宗教喜好、知识、政治和社会等级的重新划分,以及各个种类和方面自我超越的努力。撒旦在人们信仰中的地位从未像现在这般重要,即使我们不可能了解当时在人口中占大多数的文盲对此的确切看法,因为在这方面的资料中出现的只有关于巫魔夜会的传统观点。同样,之后撒旦也再未拥有过如此重要的地位,不过我们当今的魔鬼想像却还带有当时这种地位强烈的象征痕迹。

分裂的魔鬼

根本性的转变出现在 17 世纪中叶。至少在西欧国家是如此,因为中欧和东欧到了 18 世纪才出现类似宗教色彩化的过程,伴随着大规模的驱除女巫运动,而在东正教地区或土耳其统治地区这种现象都从未出现过。这种转变的原因并不简单,可以提出各种负责的解释,其中包括:残酷的三十年战争(1618—1648)和英国内战(1640—1660)导致的深深的厌倦和憎恶之情,以笛卡儿(1650 年去世)为代表的理性进步,还有科学的发展,尤其是 1660 年之后的发展。所有这一切好像都趋向于寻找一种新的世界观,它不悲观、更平静、也更理性。在荷兰,建立在一个不太令人恐慌的上帝形象之上、以一种更加宽容的形式表现出来的加尔文教义——阿

尔民尼教所占据的地位越来越重要。[①]不过,认为撒旦地位衰落的主要原因之一在于女巫驱除运动的中断,这种说法是错误的。[②]因果关系正相反,对认为是魔鬼信徒的女人进行迫害,这种行为的减少或消失是因为魔鬼信仰的减弱,以及对巫魔夜会和魔鬼契约真实性的怀疑。罗贝尔·芒德鲁生动地指出,从17世纪30年代起,在巴黎最高法院的制约下,镇压巫术的火堆就早早熄灭了,因为高等法官们对下级法官相继提出的众多巫术指控持怀疑态度,虽然后者是倾向残酷镇压的。一种缓慢的心理转变在法国首都的上层群体里悄然发生。并不只是由于作为18世纪思想争论前兆的理性主义与科学的发展,还因为人们对当时主流的感觉和思考方式从整体上提出了质疑。评论对这位历史学家的论点没有给予足够关注。芒德鲁远没有局限于对永恒怀疑论的捍卫,诚然他说撒旦地位的衰退来自于对形而上学障碍的驳斥,但他也补充道,最高法院的法官们慢慢用一种新的世界观取代了原来的观点。原来他们认为"世上的人每天的一举一动都在上帝监视之下,上帝对此作出最终审判……而且人们每天还要受到地狱之王的攻击……上帝的监督变得间接,而上帝和魔鬼对生活的干预也极其罕见"[③]。为了将分析拓展开来,还必须补充一点:这个改变的背景不单纯是知识的或宗教的,它产生于一场真正的心理变革,变革体现在生活的众多方面,由世界"魔法解除"过程而构成。科学的发展影响了医学、外科、解剖学的发展,这些学科探究人体,并渐渐发现它不可能根据想像中上帝或魔鬼的意愿而改变。另外,驱魔活动也增加了众多看客的疑问,不仅仅是当时的自由

---

① J. B. Russel, *Mephistopheles*, op. cit., p. 77(«The Devil between Two Worlds»).

② J. B. Russel, *Mephistopheles*, op. cit., p. 77(«The Devil between Two Worlds»).

③ R. Mandrou, *Magistrats et Sorciers*, op. cit., pp. 560 - 561.

思想家。驱魔被天主教用来证明自己的教义要高于新教，但驱魔法的大场面却逐渐使组织者感到窘迫不安。①虽然叙兰神甫——卢丹的修女让娜·德桑热在1634年格朗蒂耶事件后的忏悔神父，他的诚意不容置疑，他的苦恼也非无穷无尽，但他的忏悔者却似乎是一个娴熟的操控者，她把赌注压在了当时在人们意识中仍占据重要地位的恐怖基督教义上。后来，害怕情绪的减弱使这类行为慢慢绝迹，因为在担任法官的贵族或某些城市居民的眼里，魔鬼已经没有从前那么可信了。②

这场心理变革的标志可以通过一些作品的标题体现出来，它们的作者都否认撒旦的无限权力。然而，知识发展史完全没有与社会发展的其他各个方面割裂开来。由于它本质上是与其他转变联系在一起的，因而它的意义就更加重大。从这方面讲，魔鬼信仰的衰退，其真正原因并不仅仅在于勇敢的先驱者们单纯的行动，更深刻的原因是，宗教与压迫人类生活的其他层面之间的关系改变了，宗教色彩化的时代已经过去，欧洲社会逐渐摆脱了宗教象征体系的控制，因为对世界的神学阐释受到了新生领域的冲击。在法国，路易十四统治下的国家建立了自己的统治逻辑，将政治与宗教区分了开来。政治被完全用来体现君主制的神圣，而宗教在日常生活中虽然很重要，但它的作用也就在这方面了，或仅限于博絮埃赋予它的赞颂作用。自由文学和学术领域至少也倾向于和轻视新事物的神学界划清界限，它们在大城市里蓬勃发展起来，尤其是巴黎和伦敦。自由思想家，即不相信上帝的人，他

---

① R. Rapley, op. cit.; M. de Certeau, op. cit.; «Journal d'Antoine Denesde, marchand ferron à Poitiers et de Barbe Barré sa femme (1628 - 1687)», *Archives historiques du Poitou*, Poitiers, t. XV, 1885, pp. 66 - 70; D. P. Walker, op. cit.; G. Hanlon, G. Snow, art. cité.

② R. Mandrou, *Magistrats et Sorciers*, op. cit., p. 561.

们也秘密组织起来。笛卡儿、霍布斯、洛克以及众多知名度稍逊一筹的作家对文化产生了难以磨灭的影响，虽然笛卡儿的作品在路易十四时期是被禁止发行的。总而言之，神学统一局面在很多地方都被打破了，从而使新思想、不同的要求、对生活不甚悲观的看法纷纷涌现。困难并不是没有，但在此没必要进行探究，欧洲的改变从上层社会开始，包括精英统治者、思想家、艺术家、有教养的市民。他们走的是之前一直被教会打压的多元化道路，而现在只有专制国家还试图禁止多元论。后来，在启蒙哲学的发展过程中，欧洲信仰危机又催生了更深刻的分化。[1]

作为与教派间对欧洲控制权的争夺直接联系在一起的精神创造，魔鬼形象在对手放弃称霸野心那一刻分崩离析。1648年的《威斯特法伦和约》[2]催生了一个新欧洲，它虽然仍分为两个敌对的宗教阵营，但阵营内部的争议，比如天主教法国的冉森派教义，以及对人类及上帝关系更平和看法的盛行都在一点点撼动着独断论的地位。各派的精力不再全部放在摧毁教内反目的兄弟派别上面，在历时一个世纪的争斗之后，这种摧毁被证明是不可能实现的。以前撒旦引发恐慌、引发人们对世界末日的恐惧，世界末日迫在眉睫，它是在悲惨现实生活的基础上被想像出来的。而现在，撒旦通过这种手段来限制人类的作用减弱了。基督教徒从来没有经历过这么大的动荡，只有在这样一个发生着难以弥补的、前所未有的宗教战争的时代，他们才会对上帝对人类的意旨表现出如此的怀疑。这时的欧洲并没有像十字军东征或地理大发现时代那样勇往直前，而是自己彻底地分裂了。萦绕在人们脑

---

① Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, Paris, Boivin, 1935.

② 1648年《威斯特法伦和约》的签订宣告"三十年战争"的结束，和约给予了各阶层人民自行决定其宗教信仰的权力。——译注

海中的魔鬼，它作为上帝泄怒工具的形象是用来让人们接受内心焦虑的，它产生的背景就是没有人有把握不做坏事。善恶冲突不可避免，但最终还是善者获胜，这种想法使人类的黑暗道路显现出光明，它让人们相信，上帝虽然惩罚他们，但不会彻底抛弃他们。由此产生的压力让每个虔诚信徒身上的传教热情愈加高涨。在欧洲大陆上，女巫驱除者拥有的使命感与那些去远方传教的传教士是相同的。敌对教会中均存在的排斥异己和狂热盲从产生于末世恐慌之上。自16世纪中叶以来到处盛行的悲剧文化大大增强了这种恐慌。撒旦因而具有了极其重要的地位，这是巫术诉讼赋予它的，因为，作为铁面无私惩戒者的上帝操纵着欧洲人的思想，神甫或牧师令人惊恐的话语让人们产生了深深的负罪感。

经过几代人才实现的魔鬼形象的统一，成为对抗所有分歧的一个手段，不管是路德派、加尔文派还是天主教均是如此。然而不应该将其视为一个固定不变的前提。这种统一局面产生于独特条件下，背景是对人类能力充满信心的人文主义理想的破灭，而启蒙作家所奉行的新乐观主义思想的上升趋势后来应该会把这个局面彻底摧毁。作为欧洲历史中的一段漫长插曲，撒旦发挥重要影响力的时期也是世界着魔信条所控制的最后一个辉煌时期。在这一动荡不安的历史时期，几个敌对的教会成功地使人们接受了它们对生活意义的看法。在它们的冲击下，认为世界充满矛盾力量和魔力的民间迷信逐渐势微，人们接受了严厉的上帝和无处不在的魔鬼这两个形象。它们使不信教的人噤若寒蝉，从人文主义思想的继承者到被指责为无神论者或蔑神者的自由思想家，还包括被一成不变的《圣经》口传教义牢牢禁锢住的科学家。不过，虽然在光天化日下拥护这些想法往往很危险，但相关各种思想在宗教外衣的掩护下仍继续缓慢地发展着。平民百姓接受

了新的行事标准,但并没有完全舍弃自己原来的世界观。巫术案的审讯记录反映出老巫术观与新进题材——巫魔夜会两者共存的现象。[①]魔鬼被愚弄,这个滑稽的观念显现还未消失,因为民俗学家直到今天还能找到大量相关的传说。同样,自由思想家们在暴风骤雨前低下了头,拉伯雷就是这么做的,但他们还没能完全融入斗争基督教之中。勒内·潘塔尔研究认为,巴黎博学的自由思想家们采取双重态度的策略来避免遭到逮捕。表面上,他们很虔诚地信仰上帝,去做礼拜,遵守教规和戒律,但私底下这些人会在一起讨论一些被正统派认为是大不敬的事情。[②]

对知识界来说,17 世纪 40 年代是一个转折点。在笛卡儿仍忠于形而上学时——他用完美的观点证明上帝是存在的,梅森以及他的同行们,虽然没有明确写下来,但他们不承认形而上学对科学还保持着影响力。伽桑狄从 1641 年起脱离了笛卡儿主义的哲学体系。而且此派系本身与笛卡儿的思想也不是一回事,它滋养了现代科学思想。现代科学思想经过重重危机和困难,在 1640 年到 1670 年左右形成,随即就涌现出几位伟大人物:牛顿、斯宾诺莎、莱布尼茨。[③]随着现代科学思想的出现而产生的哲学怀疑论还仅局限在几个方面,在 1660 到 1670 年间它开始传播一个观点,认为魔鬼只不过是人类身上"恶"的象征。[④]这些思想家的专断往往在任何方面都可以与其对手的武断相匹敌。在这个他们认为还

---

① Robert Muchembled, *Sorcières, Justice et Société aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Imago, 1987.

② René Pintard, *Le Libertinag érudit pendant la première moitié du XVIIe siècle*, Paris, 1943; rééd. Genève, Slatkine, 1983.

③ Robert Mandrou, *Des Humanistes aux hommes de science, XVIe - XVIIe siècle* (*Histoire de la pensée européenne*, t, 3), Paris, Seuil, 1973, pp. 164 - 167, 178 - 179.

④ J.B. Russel, *Mephistopheles*, op. cit., p. 80.

没有摆脱魔法控制的世界里,他们的思想在发展着,牛顿不是一个星相学的狂热爱好者吗?他们的言论可能会让21世纪的读者感到惊讶,就像莱布尼茨的观点,带有鲜明的形而上学和经院哲学色彩,他认为认识是建立在自然理性的基础之上,这并不妨碍在服从理性的同时,神的启示也会创造超越自然理性的认识。无论如何,科学理性主义者迫使他们的对手开始了一场关于魔鬼的讨论。将自然秩序与超自然分离开来的同时,耶稣会教士开始将科学与形而上学作为两个独立的领域来捍卫。[①]古代的独断主义至上地位因而被瓦解,后来这个缺口在18世纪显著扩大。老秩序和魔鬼真实论的拥护者并没有上当,他们很快认识到,如果人们承认魔鬼只是个幻象,那信仰就可能陷入困境。他们早早发动了激烈的论战,试图以此阻止宗教悲剧色彩的消退,它会一直坚持到旧制度结束。

大约在1646年,英国有一位作家尖锐地指出,如果人们认为魔鬼不存在,那他们很快也会觉得上帝也不存在。1635年,英国有个怀疑论者要求别人让他看看魔鬼,因为他相信上帝是存在的。上帝与魔鬼这两个概念实际上是紧密联系在一起的。基斯·托马斯就由此判定,"内在魔鬼是内在上帝概念的重要补充"[②]。戏剧作者们抓住这一题材,因为它符合大众的某些期待。然而英国戏剧舞台从17世纪初就开始了这方面尝试,1608年韦伯斯特写就了《白魔鬼》,在这里面他把恶行都归咎于人类的想法而非撒旦。本·琼森(1572—1637)在《魔鬼是驴》中同样刻画了人类的疯

① J.B. Russel, *Mephistopheles*, op. cit., p. 81.

② Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, New York, Charles Scribner's Sons, 1971, pp. 476-477.

狂。[1]在莎士比亚的戏剧中,魔鬼显得十分谨慎,而克里斯托弗·马洛 1588 年的作品《浮士德博士的悲剧故事》中的主人公,当他孤注一掷要超越凡人状态时,就在魔鬼身上打主意了。

从纯粹的神学领域转到哲学和文学方面后,魔鬼失去了它的现实性。在笛卡儿看来,上帝创造了世界和它的自然规律后就抽身而退,让一切自行运转,再不插手其中。我们只是通过顿悟来认识这个精神世界,这让我们接受了基督的化身,天使以及魔鬼的存在,不过它们对自然并不施加影响。[2]魔鬼不可能具有任何实在性,但它确实存在着,而它无法抗拒的作用就是使人消沉颓丧,特别是打击人类认识世界上任何事物的能力。总之,假设魔鬼存在可以将真实与仅仅显得真实的事物区分开来。欧内斯特·盖尔纳由此认为,整个后笛卡儿主义哲学在笛卡儿"发明"的魔鬼问题上看法趋于一致,而同时期的人都"信仰"笛卡儿。他还说,起初,笛卡儿的后继者认为,魔鬼是纯粹的精神产物。接下来第二个阶段的主要理论由洛克和休谟酝酿,康德可能也没有明确提出,但无论如何在他身后这个观点就占据了主导地位。他们将魔鬼定义为历史本身,换言之,即通常将魔鬼视为人类智力的体现。到了第三个阶段,达尔文认为,历史的魔鬼与自然和语言的魔鬼合并到了一起。由笛卡儿式的怀疑所开创的新哲学将魔鬼与精神、历史、生命自然、无意识和语言都同一化了。[3]随着科学发展的日新月异,这样的观点在越来越大的范围内被受过高等教育的人所接受,引发了一场更大规模的摆脱魔鬼束缚的运动。"恶"的问题

---

① G. Minois, op. cit., pp. 86 – 87.

② J.B. Russel, *Mephistopheles*, op. cit., p. 83.

③ Ernest Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*, Londres-Boston, Routledge and Kegan Paul, 1974, pp. 3 – 7.

慢慢具有了更加个人化的意义。在《第四个沉思》中，笛卡儿解释说，错误——纠缠人心的神秘——的产生并非是上帝的意思。在笛卡儿看来上帝还是宽厚的，他认为真正的原因是我们自己的错误，因为我们试图让自己的意志超越清晰明确的思想界限。[①]认为上帝因人类共同的责任而让撒旦去惩罚人类的想法被个人面对自己的问题所取代。负罪感成为一个个体意识问题。人在虚无的世界里一无所有，只有方法的质疑，他不能再指责上帝或魔鬼破坏了自己的生活，因为他是唯一该对自己的劣行负责的人。笛卡儿 1637 年发表的《屈光学》中对此也有论述：解除了魔法，摆脱了古老巫术，灵光突然从天而降，形象一览无余，天地间没有任何不可能，甚至连形象也不存在，只剩下思想，只有灵魂感受得到而身体无法感受，除了思想的确实性外，没有其他的确实性存在，"我思故我在"[②]。

即使最伟大的思想家也无法独自改变时代的主流倾向。笛卡儿出现的正是时候，当时似乎正有必要从一个新角度来看待生活，比前几十年血雨腥风的岁月少一点对悲剧的逆来顺受。他融入到个体意识崛起的漫长过程中，这个过程对抗的是通过残酷迫害强加于人的真理所产生的巨大影响。人文主义者的"善意"神性观点重新出现，来对抗法国圣人时代汹涌澎湃的奥古斯丁教派运动，以及英国或联省共和国一些严厉的新教规范。正当 18 世纪商业飞速发展、促进了欧洲大陆的繁荣时，西欧的火刑却偃旗息鼓。由于社会环境十分不平等，只有极少数人完全抓住这一有利时机，而城市里的平民百姓，甚至一部分农民同样也有权参与进来，尤其是在法国、英格兰、联省共和国这些思想活跃的国家。这

① J.B. Russel, *Mephistopheles*, op. cit., p. 83.

② C. Havelange, op. cit.

种变化起初是缓慢的，后来在哲学家时代有所加快，可以肯定的是，它对魔鬼形象的衰落起了至关重要的作用，至少在不断扩大的市民阶层是如此。幸福和进步的观念动摇了悲剧辩证法的基础。而且，日常生活环境日渐温和，甚至在一些人看来变得异常宽松和放任。在魔鬼的铁腕下，在严厉上帝的监视下，尘世间的人们必须做好死的准备。因为新希望的产生，听这类布道已经是一件难以忍受的事了。不过，经济、国家与文化之间的紧密联系从广义上涵盖了整个宗教现象。从17世纪开始，法国人的趣味形成了，相对于其他国家来说，其本身还是独特的。另外，莱奥拉·奥斯兰德还提到，民族概念与人们身边的事物在历史性上紧密结合在一起，“人们通过他们物品的存在而存在”[①]。且不说真正的消费社会，这在18世纪尚未完全形成——或许巴黎除外，[②]人们与自己生活环境、与自己身体建立的新关系有了剧烈的转变。奢侈的享受、对卫生的关注、医学的发展、死亡的减少、对激情的寻求、对巧克力、茶和咖啡等具有兴奋作用的食物越来越多的食用、更加自由的性观念，这些迹象还有其他许多现象都反映出享乐主义地位的上升。因为最贫困阶层的生活改善不多，甚至根本没有改善，所以这种趋势具有一定的社会局限性，但它动摇了17世纪初严厉基督教的基础。至少，严厉基督教已经无法为所有人接受，它的影响范围缩小至铁杆信徒的圈子。众多信徒利用道德和宗教约束的相对放松来选择自己的敬神方式，或为孩子选择学校。撒旦被卷入经济与文化的供需循环中，被迫去适应新要求。

---

① Leora Auslander, *Taste and Power. Furnishing Modern France*, Berkeley, University of California Press, 1996, pp. 25, 27, 422 - 423.

② Natacha Coquery, *L'Hôtel aristocratique. Le marché du luxe à Paris au XVIII siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998.

有时候，农民身上的压力同样有所缓解，这取决于他们所处的地区，还有外部影响，特别是宗教势力在个体范畴的冲击下有所衰退，以及信仰保密权慢慢得到了肯定，尤其是在性方面。于是，被遗忘的民间信仰，被认为已经废除了的迷信活动，教会打压的、啰唆冗长的魔法学说，这一切又卷土重来。路济弗尔的统一形象被模糊了，它又重新具有从前的一些特征：亲切、双重性，威力小了，也没那么可怕了。帮助人们发现宝藏、炼制魔药的魔鬼不再用它柔弱的肩膀支撑严厉上帝使人们焦虑的形象，而之前上帝与巫术之主、地狱之王的形象可都是紧密联系在一起的。

失去魔力的魔鬼

从17世纪末起，每个人都从自己的角度、用自己的方式、以最适合自己的形式看待魔鬼。诚然，因为继承自鬼神论者的一股强大思潮仍继续宣称魔鬼无处不在、令人忧虑，并且与人数越来越庞大的反对派展开了论战，所以撒旦在大家眼中还没有最终失势。不过，它离开了社会仪式的范畴转而投入了神话和象征的世界，在这方面例外的只有奥地利帝国、波兰、匈牙利，或是葡萄牙科因布拉法庭管辖的地区，18世纪时只有这些地方还有许多巫术诉讼案。[①]在法国，路易十四和大臣柯尔培尔、卢瓦1682年推出一项法令，以一种模棱两可的方式终结了对巫术的司法镇压。法令对“所谓巫术”的界定隐约包含了对魔鬼契约以及巫魔夜会的否定，但这没有明确被说出来。条文只规定对亵渎圣物或使用毒药的行为要判处死刑，对其他诸如占卜师、巫师、术士这些被描述成

① R. Muchembled, *Le Roi et la Sorcière*, op. cit., pp. 74–75; R. Muchembled (dir.), op. cit., pp. 187, 215–231.

能控制幻想的人,最多也就驱逐了事。[1]这项法令至少有一个好处,就是迫使其他高等法院成员及其下属法官接受了一个新立场,这些人往往对此持保留态度,因为他们一直相信魔鬼存在的真实性以及魔鬼教派所表现出的极端危险性。

在法令颁布前不久的1667年,约翰·弥尔顿口授创作了《失乐园》,这部宏伟的《圣经》史诗中所描绘的路济弗尔既传统又与传统有所不同,它拒绝接受专制上帝的约束,高声宣布自己不服:"为天庭卖命还不如在地狱称王。"[2]另外我们必须避免过于生硬地区分在魔鬼存在真实性看法上的传统派和革新派这两个对立的阵营。纳迪娅·米内尔娃则更精确地将两边的极端派和温和派区分别区分开来。[3]魔鬼形象的分裂显而易见,它适应了不同的社会阶层,根据不同情况部分或全部地表现沿袭自以前的令人恐怖的形象,或正相反,体现出理性的一面。遥不可及的上帝——至少在理性主义者眼里宽厚的上帝,以及伸出手准备惩罚罪人的严厉上帝,这两者之间还存在其他多种可能性,另外还有无神论者认为世界上没有神存在的观点。同样,魔鬼在各种记录中的形象也不尽相同,它是模糊的根源、人类的阴暗面、调皮的捣蛋鬼、脚分叉又有恶臭的恶魔……或许有人会随便解释这种现象,将魔鬼说成是狡猾的变身高手。而实际上,魔鬼永远不会脱离人的想像而存在,正是人给魔鬼披上了各式各样可笑的外衣。

从17世纪40年代开始,记载中的观念革新都是由各种不同的而混乱的魔鬼观念内在化过程构成。建立在恐怖形象以及后

---

① R. Mandrou, *Magistrats et Sorciers*, op. cit., pp. 478 – 486.

② J. B. Russel, *Mephistopheles*, op. cit., p. 127; G. Minois, op. cit., p. 88.

③ Nadia Minerva, *Il diavolo. Eclissi e metamorfosi nel secolo dei Lumi. Di Asmodeo a Belzebù*, avec une préface de Max Milner, Ravenne, Longo Editore, 1996, p. 8.

来坚称撒旦在大自然以多种形式真实存在的悲剧故事基础之上的魔鬼具体定义，其绝对主导地位一直保持到了当时。后来它变成众多流派观点中的一种，虽然在 18 世纪仍有很大影响，但之后它的影响就逐渐减弱了。相反，通过对人类理解力中令人忧虑部分的寻求，内在看法增多了，目的是解释“恶”和错误产生的原因。但这并非质疑造物主的宽容，最多也只不过是指责他冷漠而已。这种刚刚开始的内省重新回归了意识，或者说理性，这是关于存在的疑问的主要方面。内省使人们将一个符号的森林从世界中排除出去，如果上帝和魔鬼不是一直活跃在世界上，那么这些符号也就失去了意义。另外，医学和科学也起到了极其重要的作用，它们把人们的注意力集中到探索身体的奥秘上面，解剖学、生理学、血液循环理论因而得以发展起来。魔鬼失去了值得骄傲的资本，体液理论也被新理论所取代。由此导致世界大宇宙和人体小宇宙之间的联系也消失了，从而也颠覆了将魔鬼视为两者间必然联系的可能性。充满灵魂、神秘力量以及象征符号的世界在科学光芒的照耀下瞬间空空如也。只有诗人和文人还长期保持着对充满梦想和幻觉的象征世界的喜爱。这样一来，他们往往竖起一道屏障将自己与激进的理性主义隔离开来，限制真正内省的发生，它令人头晕目眩，会揭露太多事情，而这些事情都必然是人们不愿意在自己身上发现的。

虽然魔鬼常常变得过于人性化，但这部分还是不应该被忽视的。它与被我们称为文化、文学和艺术想像的部分相似，与社会想像恐怖的一面相比，它们轻松且带有梦幻色彩。社会想像源于对巫魔夜会真实性的坚信不疑，所以才会发动大规模的女巫驱除运动。也就是说，魔鬼传说丧失了从前的深度，因为它不再能够引起有效的迷信活动，而后者正是导致众多人死于火刑的原因，

起初在西欧,随后蔓延至整个欧洲大陆。这个现象与知识领域的扩张是直接联系在一起的,知识领域正慢慢从政治与宗教力量中独立出来。在法国,这样一个公众领域,上层社会成员间符号交换的绝佳场合,确切地说是在路易十三时期形成的,而非尤尔根·哈贝马斯所认为的18世纪。[①]在大约1660年时就存在着一个“8000到1万人的上层”读者群,其中大约3000名是巴黎人。[②]这些读者都是沙龙的常客,而沙龙往往是讨论新思想的地方。他们中的很大一部分是贵族、教士、富裕或中等的有产市民,还包括才女以及女雅士,她们也是不能被忽视的。正是这些人在引导文学潮流。不过他们的确是在1640年之后抛弃了悲剧故事的文学形式,这个上文已经提到过。[③] 似乎魔鬼的衰退在这一读者群内开始得比较早,其中巴黎高等法院法官的转变尤为明显,他们面对下级法院上报的仍然数量庞大的巫术案已经心存疑问。不过,相对于广大的口头文学受众,甚至相对于充满奇异现象的民间文学爱好者——他们的人数后来显然更加庞大,上层读者群的范围仍然很狭小,这也说明了魔鬼恐怖形象的消退为何如此缓慢。另一群人可能也和这些转变有关,那就是6万名学生以及巴黎剧院的5万观众。[④]但是,类似耶稣会教士那样关于魔鬼的言论在他们所控制的绝大多数场合仍然坚持传统,希望年轻人不要落入撒旦的圈套。由于缺乏足够细节,我们必须谨慎对待此时和之后关于魔鬼衰落的思想。最多有数万人转变了观念,而有约两万法国人还或

---

① R. Muchembled, *La Société policée*, op. cit., pp. 77 - 122; Jürgen Habermas, *L'Espace public, archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1978(德文初版1962年).

② A. Viala, op. cit., pp. 132 - 133.

③ 见本书第四章。

④ A. Viala, op. cit., pp. 242 - 247.

多或少倾向于认为撒旦在世界真实并长期存在的传统思想。随着上述读者群的持续扩张,这个变化的影响也在一点点扩大。1682年的法令还是反映出当时的混乱局面,但它确实使怀疑者的立场更加坚定了。沙龙、学院、报纸都对知识和科学的讨论起到了推动作用。能控制自己身体和冲动的高尚人士,受强制性礼仪[①]熏陶的朝臣,他们也比自己的祖先更不害怕魔鬼。自我控制的后果是让个人对这世界的秩序多少比较安心,世界由上帝的法则支配,上帝在人间的代表是造物主代理人——绝对君主。巴洛克时代被古典主义时代所取代,激烈的反改革运动带来的宗教压力也有所减轻。或者不如说,这种压力转移到了法国社会的边缘地带,如宗教虔诚派、冉森派或支持激进的奥古斯丁教义的人。我们是否只能认为,太阳王路易十四的形象,他充满控制力量的形象,已经影响到法国人对上帝的观念了吗?这种观念变得更具超验性,它导致魔鬼内在性的消退,而这种内在性是与严密监视人类一举一动的上帝紧密联系在一起的。

立场坚定的基督徒盼望能发展一种不会使人焦虑的宗教,他们在弱化地狱之王形象上做的比怀疑论者还多。在联省共和国,笛卡儿的门徒、神学家巴尔塔扎·贝克尔(1634—1698)创作了一部反驳魔鬼存在的著作《着魔的世界,共同感觉分析——论思想及其本性、权力、管理和作用》[②]。这部巨著发表于1691年,1694年有了法文版,共4册。它讲述了无数相信巫术和魔鬼的事例,而发生这些事情的国家却都被视为宗教现代性和宽容性方面的典范。

---

① R. Muchembled, *La Société policée*, op. cit., p. 123.

② Balthasar Bekker, *Le Monde enchanté, ou examen des communs sentimens touchant les esprits, leur nature, leur pouvoir, leur administration et leurs opérations*, édition en français, Amsterdam, Pierre Rotterdam, 1694, 4 vol. in-12.

作者一上来就道出自己的雄心：

这位“世界至高无上之主”(上帝)，我要重建他权力与智慧的辉煌，如同当初人们将这辉煌从他那夺去而赠予魔鬼一样。我要将这可恶的东西赶出这世界，把它赶到地狱去。

贝克尔明白自己的言论将招致无情的恶评，所以他预先为自己辩驳道：

对于那些和我一样站在相信魔鬼权力与德行的公众观念对立面的人来说，世界上根本没有人能比他们更加远离一切无神论思想，也没有人比他们更相信《圣经》的神圣，比他们更想向上帝表达他应得的敬意。[1]

贝克尔没有完全否认魔鬼的存在，但他把魔鬼置于一个永恒地狱中不得翻身。这让人想到笛卡儿的观点——从原则上说魔鬼是存在的，但在世界上没有具体行动的可能：

最让人感到惊讶的是，我对魔鬼提及得那么少，我赋予它的权力也那么小。这是因为，其实人们在这方面已经走得太远，几乎虔诚到了赋予魔鬼众多神奇能力的地步；人们把那些在数千人作证之下只能相信自己犯了罪的人当作轻率的家伙或对神不敬的人。因此在畏惧上帝的同时害怕魔鬼

---

① Balthasar Bekker, *Le Monde enchanté*, *ou examen des communs sentimens touchant les esprits*, *leur nature*, *leur pouvoir*, *leur administration et leurs opérations*, édition en français, Amsterdam, Pierre Rotterdam, 1694, t. 1.

确实是一种虔诚。如果有人要反驳这个观点，那他就会被当作一个无神论者，就是否认上帝存在的人，虽然他的罪过只是不相信有两个上帝，一好一坏。[①]

这番言论引起人们议论纷纷。1692 年，贝克尔被免去堂区的圣职。不过他却赢得了哲学家们的尊重，尤其是伏尔泰。后者非常高兴地在他的《哲学辞典》里对这位"地狱和魔鬼的大敌"作了介绍，末尾伏尔泰用讥讽的笔调写道："就算巴尔塔扎·贝克尔坚持要啃魔鬼的爪子，他也会受到热情款待；而如果一个神甫号称要消灭魔鬼，他就会失去自己的职位。"[②]

即使在启蒙时期的伟大思想确立之前，在宣告自己相信基督的作家们笔下，魔鬼已经能够被缩小为一个概念了。联省共和国和英格兰这两个在 17 世纪末因宗教宽容而广受好评的国家成为最早发生改变的地方。魔鬼化身的拥护者并不是没有激烈反应，就像贝克尔提到的那样。英格兰的多产作家丹尼尔·笛福写了一部《魔鬼历史》。1729 年之后这部书有了法文译本，但为了躲避路易十五王朝的严密审查，它是在阿姆斯特丹出版的。[③]笛福出生于一个长老会家庭，是创作出《鲁宾逊漂流记》(1719)和《摩尔·弗兰德斯》(1722)的著名作家，被认为是最早为中等资产阶级代言的作家之一，这在《道地英国商人》(1725—1727)中体现得尤为明显。作为反对独断主义、反对排斥异己的伦理学者，笛福在《消灭不同教派的捷

---

① Balthasar Bekker, *Le Monde enchanté, ou examen des communs sentimens touchant les esprits, leur nature, leur pouvoir, leur administration et leurs opérations*, édition en français, Amsterdam, Pierre Rotterdam, 1694, t. 1.

② N. Minerva, op. cit., p. 85.

③ Daniel De Foe, *Histoire du diable, traduite de l'Anglais*, Amsterdam, 1729, 2 tomes, 264 et 302 p.

径》(1702)中无情地揭露了这些行为的丑陋,在小说中他也是这么做的。鲁宾逊受到神的影响,上帝在支持着他,不让他绝望。笛福的魔鬼史是用一种轻松的笔调写就的,不过他并未驳斥魔鬼存在论。这部书的第一册从魔鬼被从天庭逐出讲起,第二册描写它"直至当今"的活动。笛福直截了当地宣称,魔鬼听命于上帝:"它是信徒",因为,事实上,"它害怕上帝"。笛福提到《圣经》中五花八门的魔鬼的名字:蛇、红棕色大龙、弟兄控诉者、敌人、撒旦、贝里亚尔、贝尔兹布特、马莫、光的天使、深渊天使、空中权力之王、路济弗尔、阿巴东、阿普里翁、本世纪的上帝、不洁之神、邪恶之神、不诚实的神、引诱者,早晨之女。笛福多次引用弥尔顿的话,批判了弥尔顿的异象观点。笛福发掘出问题的多个方面,例如撒旦最喜欢以公山羊的模样现身。虽然魔鬼脚以上的部分很高大,但这不妨碍他得出结论:"还是将它放到猫中间比较合适。"笛福的这部书最终得出两个结论,其中一个与贝克尔的看法一致,认为魔鬼对人的作用十分有限,因为它"既无法阻止也不能加速我们的死亡"。这种想法演变为一种更成熟的世界观,走向了罪人因害怕死后受地狱酷刑而保持负罪感的对立面:"我觉得没有什么比这个更可笑的了。"笛福的第二个结论是:魔鬼实际上是在人类思想的内部起作用。他带着些许讥讽,小心地平衡了欧洲范围内的责任,在书中提到人类中的种种魔鬼:残暴的阿尔伯公爵(腓力二世时期曾镇压荷兰的起义运动),坏蛋白金汉,黎世留那样的政治诈骗犯,叛徒马扎然,吝啬鬼马尔堡。[①]与洛克和休谟一样,笛福先于康德开创出了一条将魔鬼定义为历史动力的道路。[②]不管

① Daniel De Foe, *Histoire du diable*, *traduite de l'Anglais*, Amsterdam, 1729, t. 1, pp.4, 6, 54; t. 2, pp.29, 61, 103, 183.

② E. Gellner, op. cit., p. 4.

怎样,他向英国中等资产阶级灌输的理念是害怕那些邪恶的大人物,而不是被拥护者用可笑的方式描绘出的地狱。

到了18世纪,一些神学家遭遇到一场信仰危机。面对来自哲学家的批评,最具现代主义思想的人的回应是:基督的到来终结了撒旦的统治。某些人的思想突然发生转变,从而摆脱了这个危机。这种转变之前已经有过,后人也永远不会忘记。他们认定,魔鬼的至高权力只是要说服人们,它并不存在。另一些人则只是稍稍质疑一下自己坚定的信念,试图继续忠于传统,同时又不完全脱离思想的发展,他们认为思想的发展是不可避免的。本笃会学者卡尔梅长老就属于后面这种情况,他发表于1746年的《论魔鬼显灵》引起一片反对之声,对此他在1751年发表同样题材的《论文》进行了反驳。[1] 已经被贝克尔撼动了的着魔世界遭到各方面高涨的怀疑态度越来越多的质疑。不过,魔鬼的拥护者也不会轻易地缴械投降。事实上,一场控制魔鬼想像的激烈斗争贯穿了整个18世纪。

象征转变:从撒旦到摩菲斯特

摩菲斯特是歌德的小说《浮士德》中的魔鬼。这部作品的创作始于1808年,至1832年完成。摩菲斯特身上保留了以前魔鬼的特征,但它没有角,也没有尾巴,从最本质上说,它就是一个有思想之人的阴暗面。作者在摩菲斯特身上汇集了魔鬼形象转变后的一些主要特点,这个转变开始于17世纪中叶,到18世纪二三十年代最为突出。即使撒旦的捍卫者对此反应强烈,但魔鬼还是

① N. Minerva, op. cit., p. 9, 以及关于卡尔梅的一章。

失去了从前的地位，被一个更平易近人、直接与每个凡人联系在一起的形象所取代。地狱，就像越来越多对人性最深处感兴趣的艺术家和作家宣称的那样，它首先是地狱本身。但是，象征转变并非一蹴而就，它是经过多场论战以及神学和学术争论才完成的。医学，还有哲学家的理性，它们要做的是让坚信魔鬼真实存在立场的人减少，而同时，小说中更轻松的魔鬼形象以自己的速度占据了舞台，从而进一步去除它的夸张成分。这两个过程同时但不同步，不过它们的发展方向相同，最终都是要确定一个纯粹的魔鬼神话，以游戏或梦幻的方式成为西方文化的重要题材，直至今日。

首先，严肃的争论在整个 18 世纪一直都十分激烈和活跃。巫术问题是一个特别重要的介质，一份 1900 年出版的书志搜集到不下 122 篇这方面的法语文章，[1]其中超过三分之一都是在 18 世纪 30 和 40 年代面世的，从 1770 年开始文章数量急剧下降，而 18 世纪最后 30 年里出现的文章总共只占总数的 10%。这些文章的作者中有一半人的出身没有被提及，而至少有三分之一是教士——这看上去很正常，法官很少，医生则只有 7 位。几次大规模的论战使争论激化了。18 世纪初出现了对 1687 年出版的丰特奈尔《神谕故事》的批评，以 1707 年和 1708 年巴尔图斯神父的《驳丰特奈尔〈神谕故事〉》、《再驳〈神谕故事〉》最为突出。而贝尔也发表了《对一个外省人问题的回答》(1704)。贝克尔也受到了评论家的苛责。1702 年，在巴黎，阿尔让松伯爵、巴黎警察总监勒内·瓦耶发表了一篇反对“假巫师和所谓占卜者”的报告。[2]这些江湖骗子已

① Robert Yve-Plessis, *Essai d' une bibliographie française méthodique et raisonnée de la sorcellerie et de la possession démoniaque*, Paris, Chacornac, 1900.

② R. Mandrou, *Possession et Sorcellerie*, op. cit., pp. 275 – 328.

经对宗教和公共秩序形成了威胁，通过对19个由这类人所组成的组织的描写，瓦耶断定他们有很少数量轻信他们的顾客，这些人对魔鬼能力的真实性以及鬼神活动深信不疑。自1682年以来，女巫驱除运动的发展完全改变了方向，但巴黎人口中的很大一部分仍深深热衷于巫术信仰并保持着相信恶魔及其活动的传统观点。1678到1710年间，有27名妇女因为被控大肆利用公众的轻信盲从进行占卜和迷信活动而被拘押在萨尔贝特里埃医院。这同样表明，当局致力于抑制这种令人担忧的现象。这27人在被关押在这所监狱医院的300多名妇女中所占的比重达到第二位，仅次于人数为133名的荡妇和妓女，远远超过了小偷的人数：17。这27人中有4人在1年内被释放，9人的关押时间超过2年，其中两人被关了6到10年。在这之外其余人的关押时间就不得而知了。[①]阿尔让松伯爵本人怀着一种特殊的好奇心，也十分关注这27名妇女。好像他并不是真的相信她们被定罪的理由，这也导致巫术在1682年之后被作为无罪处理。作为一名优秀的法律执行者，阿尔让松伯爵似乎害怕的不仅是公共秩序遭到破坏这么简单。似乎魔鬼的阴影还没有完全消失。谁能说得准呢？

关于魔鬼能力的论战进一步激化，这是法国在18世纪头10年中的显著特征。神学思想的垄断地位延续到当时，在不同领域人们的共同打击下消失殆尽。这些人包括巴尔塔扎·贝克尔牧师，本身是新教徒、却是受耶稣会教士教育的皮埃尔·贝尔，法兰西学院院士丰特奈尔，还有奥拉托利会的皮埃尔·勒布伦，他在1702年创作了《迷信活动批评史——迷信活动吸引民众，使学者

---

① Jean-Pierre Carrez, *Femmes en prison. Étude de 309 internées à la Salpêtrière de Paris, d'après des interrogatoire de police (1678 - 1710)*，硕士论文未出版，导师 R. Muchembled, Université Paris-Nord, 1993, pp. 31, 51, 65。

为难,本书运用方法和原理对自然效应和其他现象做了区分》。根据丰特奈尔和马勒伯朗士的意见,科学院对勒布伦的这部作品予以肯定。另外,1702 年的《学者报》也对勒布伦的研究方法给予积极评价,并对"成千上万的人整天相信看到了自己根本没看到的东西"感到遗憾。[1]开始于 17 世纪末的欧洲信仰危机确实在科学界也蔓延开来,与文学界一样,科学界中传统和现代观点的碰撞变得激烈起来。传统鬼神学的拥护者激烈反抗,他们不仅对新思想进行恶毒的批评,还重新出版了一些权威著作。所以让-巴蒂斯特·梯也尔神父 1679 年创作的《论迷信》在 1703 年重新出版了。1700 年,罗塞的《悲剧故事》也重新出版了,之前这类作品已经遭受了超过半世纪的冷遇。

路易十四统治的最后阶段可以被视为魔鬼形象向梦幻领域的第一次转变时期。只有少数知识分子真正参与到了这次运动中。他们与鬼神论者对抗,鬼神论者此时仍占据着统治地位,他们依赖的是基督教传统理论、民间巫魔信仰的持久性以及当局对此的暧昧态度,这从巴黎警察总监阿尔让松伯爵的态度中就能感觉出来。鲁昂等地的地方法院还是倾向于支持传统观点,只是很不情愿地在执行王室的 1682 年法令。1717 年在鲁昂出版了一部佚名作者的作品,标题就体现了传统派的坚定信念:"关于魔鬼诱惑的教理与道德论,从中可以看到《圣经》和教父怎样描绘魔鬼的理论、势力范围、暴怒、它们害人的种种伎俩,以及免受其害的有效方法"。"怀疑者们"必须要有足够的勇气才能敢于和教会的相关教义作对,因为此时教会在社会各界的地位仍然崇高。理性的道路根本还没有达到辉煌。魔鬼仍使大多数人感到害怕,因为它

---

① R. Mandrou, *Magistrats et Sorciers*, op. cit., p. 489, note 10.

那难以摆脱的形象还持续出现在布道、教理传授、宗教艺术和学校中。然而,反悲剧化的开端却通过文学和艺术作品中的幽默和讽刺显现出来。嘲笑魔鬼,这个题材从本质上说并不新鲜,在大规模的女巫驱除运动之前,民间信仰中有很多这种说法,在驱除运动之后,它再次占据了一席之地。18 世纪初在有教养阶层中出现了这样的题材,这仅仅表明,鬼神学信条的绝对严肃态度正在论战者的批评声中土崩瓦解。几十年前还让人恐惧的东西,如今大家却对其付之一笑,和旁征博引的争论比起来,也许这能为怀疑开拓更大的空间。

1710 年,神学博士洛朗·博尔德隆神父在阿姆斯特丹出版了《乌夫勒先生的荒诞想像故事——因阅读关于巫术、魔术书、魔鬼附身、巫师、狼人、男梦魔、女梦魔、巫魔夜会等内容的书籍而引起》[1]。主人公的名字是用"疯子"一词的字母颠倒位置拼成的,这是一个"可怜的男人",他将"生活中的很大一部分时间都用来阅读大量关于魔力、巫术、鬼魂、幽灵和狼人等方面的书籍"。作者客观地评价了乌夫勒,说他"最相信那些在别人眼中不可信的东西"。博尔德隆的论战意图十分明显,并且谨慎地选择了在荷兰出版这部作品,但他的要求无疑过分了:他认为读者中的大多少人都与乌夫勒不同,都支持新思想。博尔德隆是巴黎圣－欧斯塔什教堂的神甫,他应该意识到,在 1710 年,这个目标远不可能达到。作为一名创作过 30 余部作品的多产作家,博尔德隆在书中对仙女、吃人巨妖、魔法和幽灵用传奇手法进行了大量描写,这对读者会起到消除忧虑的作用。克雷斯皮为《乌夫勒先生》创作的蚀刻画插图采取了与文字同样的风格。这幅画是对扬·兹尼亚科作

---

① R. Mandrou, *Magistrats et Sorciers*, op. cit., pp.37, 489.

品的戏仿，后者的画作是为参与女巫驱除运动的皮埃尔·德·朗克的书所作的插图，问世于 1613 年。在克雷斯皮的画中，乌夫勒先生位于画面下方，身后跟着一个穿礼服的疯子，乌夫勒想像着“巫师的聚会，就是被称为巫魔夜会的那种”。画面中央，撒旦坐在宝座上，它头上的角、它的爪子、尾巴、毛茸茸的身体、山羊一样的脚，这些都让人想起魔鬼的传统形象。但这个撒旦有着和常人一样的身材，还有愉快的笑容。画里的巫师和女巫都穿着衣服，女人大多头戴入时的帽子。整个场面有戏剧的味道，尤其是那些恶魔的姿势。恶魔头上长角、腋下生翅，浑身肌肉发达，友好地和自己喜爱的女巫坐在一起，女巫都穿得花枝招展。它们准备一起享用一席盛筵，分享由孩童尸骸做成的菜肴。场景的恐怖气氛被弱化，煮着被一个老女巫用镰刀精心肢解的小孩尸体的锅也不是很吓人，因为所有这些都是不正常思想所导致的可笑幻觉。[①]

其他作家也走了相同的路子，如 18 世纪初的克劳德·吉里奥。“这是魔法吗？这是幻觉吗？”这位汇聚古今风格的巫魔夜会的导演在问自己。[②]两具死尸被魔鬼符号包围着，这些符号也是经过讽刺或戏谑手法处理的。魔鬼看上去好像戏剧舞台上的假面，尤其是撒旦，它头上长角，站在一架梯子上。而受到惊吓的主人公，因为长着鹿角所以不太像常人，骑一匹高头大马，马的下巴上长着魔鬼胡须。主人公左边是一个较为丰满的妇人在转身看着它，她穿戴富贵，是一副马科动物的小骨架，头顶上还停着一只猫头鹰。这样略显嘲讽的对比难道不是通过对戴绿帽子这个老话题的隐约影射来突出效果吗？因为鹿角让人想到被欺骗的丈夫，有时还

---

① R. Villeneuve, *La Beauté du diable*, op. cit., pp. 204 – 205, 克雷斯皮蚀刻画复制品。

② R. Villeneuve, *La Beauté du diable*, op. cit., p.207.

要骑驴，在众人眼中这是不幸的表示。在这一对男女不远处坐着一个小鬼，只能从它的蹄子和短角上看出它是魔鬼。小魔鬼在照一面比自己还大的镜子，正满意地看着镜中的自己。画中央是世间的老死神，但样子很奇怪，像一具印加人的木乃伊，盘腿而坐，全身裹在一块布里，布的两端在他头顶扎起，只露出一张消瘦的脸孔，眼睛直盯着看画的人。形迹可疑、失去魔力、与人类过于接近，这样一个魔鬼就很难让人感到害怕了。凯吕斯伯爵在一段时间后效仿吉里奥的手法要向实在傲慢无礼的"魔鬼致敬"，这时他已经完全摆脱了恐惧。他画中的信徒们裸露着身体，姿势要么随便，要么过于恭顺。其中一人俯身亲吻一头公山羊的臀部，公山羊最大限度地回过头来，用一种既不雅观也不庄重的姿势，想要观察此人亲吻它肛门的全过程。画面近景中一只猫躬着背，与其是让人忧虑，不如说是让人感觉亲切。①

1725 年到 1740 年这段时间大概可以看作鬼神论者与反对派之间斗争的重要转折点。这之后，鬼神论者就再也没能夺回他们从前的霸主地位，他们只能竭尽全力地捍卫那些在社会中已经影响渐微的思想，直至今日。库汤斯的一位医生弗朗索瓦·德·圣－安德烈在 1723 年打响头炮，他在这一年发表作品题为"致几位朋友的信，关于巫术、魔法和巫师——澄清人们通常归咎于魔鬼的、最令人惊讶的现象，并让大家明白，那些神灵根本与此毫无关联"②。圣－安德烈明确表示，作品面向的是教会人士、法官还有医生，他希望"让那些过于热衷魔法的人清醒过来"。这部作品出现的正是时候，在 1682 年法令颁布半世纪之后，它以理性光辉照

---

① 《女巫》第 132 页。其他关于嘲讽魔鬼的资料，第 129 到 135 页。

② Alain Massalsky, *La Sorcellerie en France au XVIII siècle*, DEA 论文未出版，导师 R. Muchembled, Université Paris-Ⅰ, 1992, analyse l'ouvrage, pp. 43－52。

耀下的医学技术的名义,决定性地突破了对手的防线。这里的理性是当时那个时代的理性,其逻辑如果用21世纪的标准衡量是一点也不可靠的。但重要的是,它是对当时思想转变的共鸣,对那些想摆脱魔鬼束缚的人来说,它浅显易懂。圣－安德烈与其说是先驱,不如说是思想的代言人,他清晰地定义了教养良好社会中越来越多人想要承认的东西。首先,他完全没有否认魔鬼对世界的影响,但认为影响只局限于人的意识范围内,它表现为诱惑,最终主要导致的是附身或着魔。因为“上帝允许魔鬼行动”,条件是一切由上帝进行严格控制:“不要以为这种许可是全方位的,或是无限的。上帝只给魔鬼一部分的机会,在某些时间,作用于某些事物。上帝在目的达到后就会立刻制止魔鬼的行动。”因此,魔鬼契约可能存在,但与鬼神论者的看法相反,它使签约的魔鬼成为了巫师的“奴隶”。巫师因而号称能够“命令”魔鬼来为自己的客人服务,大多时候这只是个骗局,所以这个理由同时还使基督教义与多数抓捕假巫师的行动之间取得了一致。阿尔让松1702年写他那份报告时大概也有类似的想法,这比嫌疑犯的诈骗更让他害怕。圣－安德烈是不相信巫魔夜会的,但通过对诺曼底巫术案的研究,包括1669到1670年的拉艾－迪皮事件,他承认“这些不幸的人以为自己真的是巫师,以为自己真的去参加了巫魔夜会”。在他看来这是一项应该被开除教籍的重罪,这个立场与理性主义怀疑论截然不同。除去上帝的因素,圣－安德烈仅认为,在多数情况下,人们认为的魔鬼杰作其实是“纯粹的艺术或自然产物”。从前他认为这只是上帝的创造,而现在自然一词在他笔下也开始转变,走向相对独立,因为医学和科学使人们能够探索从前被相信世界着魔之人盲目与神意联系在一起的现象。正是这个可观察的自然在年轻丈夫身上系上了绳索,让他无法进行性行为,或

者使被舞蛛毒液所伤的人产生了类似着魔的幻觉。今天我们会说，圣－安德烈用生理学或心理学理论去解释被别人归咎于魔鬼的事情。然而他的性格没有这么简单，也没有这么现代，因为他还会用体液学说的观点去解释一些妄想症的原因，认为这些病是由“黑色胆汁或腐败精液中蒸发出的气体”所引起。更妙的是，当碰到一些当时医学还无法解释的现象，如幽灵幻影或远距离交流时，圣－安德烈运用了一种“原子哲学”。术士口中的死者魂灵在他看来属于“正在腐烂的尸体所散发出的毒气”，它的各个部分穿过土地，然后在空中“根据它们以前在尸体中的样子”重新聚合在一起。实际上，圣－安德烈是一个相信魔鬼的温和派，他认为魔鬼是遥远的，是受超验上帝掌控的，而世界上其他所有事物都是能够被医学和科学理论解释的。作为启蒙时代刚刚开始时的一位医生，圣－安德烈将自己的信念和世界观协调融合在一次概况性的尝试中，虽然因为年代的原因，我们会觉得他的尝试略显拙劣或刻意。

不过圣－安德烈的观点还是引起了暴风雨般的反响[①]。1731年，布瓦西耶出版《关于魔法和巫术的书信集——作为对圣－安德烈先生信件的回应》，里面对圣－安德烈的观点逐一精心驳斥，其依据是鲁昂法院就拉艾－迪皮事件给路易十四的谏书。诺曼底方面没有理会来自巴黎的警告，虽然有1682年法令，他们仍对魔鬼案件反应激烈。[②]其他一些省份也被牵连进来。鬼神论不会轻易让出自己的地盘。1732年，另一位作家路易·多吉又面向教士、法官和医生推出了一部他自称十分有用的作品《论魔力、巫术、着魔、附身及魔法——证明真理与真实，提供区分它们的可靠

① R. Mandrou, *Magistrats et Sorciers*, op. cit., p. 490.

② R. Mandrou, *Magistrats et Sorciers*, op. cit., p.507－512, 532.

并简单的方法》。几个当时比较大的反对派挑起了论战。在诺曼底地区讷沙泰勒旁边的比利，本堂神甫从1720年就开始为当地的姑娘驱魔，他抱怨的不仅是9个月里有超过260人死亡，其中200名是小孩，他还指责世俗法庭里"产生了一种精神力量，就是不轻易相信魔力的作用"。但是没人理睬他的话，调查也在1726年结束。近1730年，几场巫术运动在不同地区同时展开，似乎鬼神论的支持者试图通过对圣－安德烈观点的反驳而重获其失去的影响力。在朗德省的贝叶教区，当地的女城堡主、德·莱奥帕尔蒂家的小姐们在1730年出现了魔鬼附身的所有症状。这件事没有闹上法庭，但求医问药一直不断，对此表现批评或支持的小册子也越来越多，一直持续到1738年。最轰动的事件发生在普罗旺斯的土伦。1729年，卡特琳·卡迪埃尔怀了耶稣会神父让－巴蒂斯特·吉拉尔的孩子，后来又流产了。随后在经过一系列变故，包括被拘禁在圣于尔絮勒女修院之后，她在1731年将这位自己从前的忏悔神父告上法庭，控告他多项罪名，特别是施魔法。吉拉尔又反过来控告卡迪埃尔，罪名包括伪装圣洁和着魔，要求判处她死刑。埃克斯高等法院驳回了对吉拉尔的所有指控，包括使用巫术，法院判处卡迪埃尔诽谤罪，但只判她支付诉讼费而已。此案的反响的确非同一般，50余份记录就是证明。它们对卡迪埃尔或吉拉尔的态度或支持或反对，这些刊物都在巴黎印刷，在巴黎和埃克斯发行，"公然出现在散步场所和剧院的门口"①。

1725年论战的数量和激烈程度体现出，人们正为控制魔鬼想像而进行格外激烈的斗争。魔鬼显然是这场范围更加广泛的斗争的焦点，在斗争中对峙的，一方是严厉上帝的拥护者，另一方是

① R. Mandrou, *Magistrats et Sorciers*, op. cit., p.532－537.

反对这一观点的人。前一个阵营的组成似乎比后一个要单纯，不过这可能是回顾历史时产生的错觉。不管怎样，教义垄断从此被打破。众多基督教知识分子力图使信仰变得更加温和。在法国，甚至更广泛地说，在天主教国家里，他们想要为这段插曲画上句号，它起于伊拉斯谟支持者的失败以及特兰托公会议期间宗教和平神学观点的失势，他们希望回归人文主义思想，对人类本性持更加乐观的态度。在加尔文派占主导地位的联省共和国，对严厉的戈尔马学说持反对态度的阿尔民尼教也坚持类似的观点，然而，最终什么都没得到解决，因为恐惧神学仍占据着强势地位。18世纪下半叶，其他论战也证明了这一点，虽然新思想已经取得了巨大成功，而且哲学家们还在与“迷信”作不懈的斗争，但局势仍无大的改善。从1746年起，奥古斯丁·卡尔梅长老开始撰写大量关于天使、魔鬼、幽灵以及吸血鬼现身的作品（吸血鬼的故事发生在匈牙利、波西米亚、摩拉维亚和西里西亚）。1764年，埃尔维厄·德·拉布瓦西埃尔神甫发表多卷著作《论圣迹——书中研究：1.它们的本质及将其与地狱区分的方法；2.它们的目的；3.它们的用途》，1767年他又出版《捍卫圣迹论，反对狂热盲从》。这类作品的数量逐渐减少，到1780年之后尤其明显（1789年大革命前有3部，18世纪最后10年里总共5部），这最终说明，斗争的根源已经改变。然而，魔鬼还没有作出最后的反击。它栖身于文学世界当中，等着有一天能恢复自己在基督教伦理中的影响力。

虚构的灵感

对文化想像的研究并非易事。因为缺乏相关人员撰写的大量资料，对于普通大众的想像很大部分我们是无从得知的。通过

对一些证词或对旁观者描述进行间接研究是可行的,但比较微妙。如果能成功地从中剥离出属于知识界的资料,将其与负责审讯并记录的书记官的观点区分开来,那么可以说,司法案卷兴许是所有资料中最丰富的。在1682年法令颁布之后,18世纪的巫术诉讼案逐渐减少,这也增加了资料搜集的困难程度。但在其他类型的案件中有时也能获得一些和信仰有关的资料。不过我们必须接受这个现实,就是对社会精英们心理表现的了解要胜过对民众的了解。的确,我们可以满足于研究对魔鬼概念经过深思熟虑后的表达,还有鬼神论的支持者和反对者之间的论战。这样的危险在于,容易将仅仅在冲突中被认为是这样的观点视为普遍事实,而我们并不掌握解释这些冲突的所有关键。宣告真诚根本不能证明一个人言行一致,在哲学家时代非常狂热的宗教界尤其是如此。为避免遭受迫害而不可缺少的预防措施,或者仅仅是巨大的干扰,都会使这个或那个作者在写作时隐瞒一些东西,或表示出对某些观念的偏好,而实际上他可能并没有像作品中表现的那样重视它们。圣-安德烈是真的笃信天主教,还是或多或少迫于压力才这么说?他在库汤斯任职,他的书在那里引起议论纷纷,此地仍坚持魔鬼形象和巫术的传统观念。无法作出明确回答。同样值得怀疑的还有居伊·帕坦的言论,让·博丹曾根据帕坦的观点写就那本可怕的女巫驱除运动读本并于1580年出版,其目的就是让别人认为他相信帕坦的话。怀疑的原因同样是,我们对此无法证实或否定。谨慎要求我们,只要可能,对同一个问题就要从不同的角度进行分析。关于魔鬼能力真实性的论战可以使我们抓住问题的相对重点,论战的两个爆发期分别在1700年至1710年以及1725年到1740年前后,1750年之后又有一次大规模爆发,随后在18世纪最后三十几年中数量明显减少。但是,那些置身于

这些对抗之外的有文化人士,他们关心这个话题吗?魔鬼在平常人的想像中是不是占据着重要地位呢?

虽然探寻先人的内心和情感始终是不可能的,但我们或许可以尝试通过对作品购买情况和作者用词频率的分析作出近似的分析。达尼埃尔·莫尔内在对1750到1780年间法国私人图书馆的研究中发现了数量惊人的关于魔力和神秘学说的书籍。他很快从中推断出,有关的贵族、律师和医生都是相信魔鬼的。马克斯·米尔纳对此进行了有力的反驳,他认为数量丰富根本不能证明这是一种坚定的信仰,因为这也可以解释为一种玄学忧虑的表现,同样还可以解释为民间对于一种正在消失的现象的好奇心。[1]别忘了还有人虽然买了书但并没有阅读,还有通过获取或继承得到这些书的渠道,这都使问题更加复杂化了。

法语文本数据库FRANTEXT可以帮助我们弄清楚这些问题。FRANTEXT汇集了近3000篇文学作品,是根据各大图书馆的收藏率挑选出来的,其中大部分都被用于一部辞书《法语宝典》的编纂。这些作品的种类,按数量从大到小排,包括小说、戏剧、诗歌、回忆录、通信、游记、短文、演说辞、科技论文。所有这些作品都被认为创作于1700年到1800年之间,都是在研究关于巫术和撒旦的概念。[2]总共有168位作者共484本书,其中有两位佚名。名人之作所占比例十分之高:伏尔泰39部、狄德罗32部、马里沃22部,但像萨德这样的作家却只有一部。古典主义作家相对更受重视,而地摊文学作家、诽谤文章作者和生活放纵的“可怜虫”作家都不多见。这个数据库反映的只是法国文坛的冰山一角,它们的

① Daniel Mornet, «Les enseignements des bibliothèques privées (1750 - 1780)», *Revue d'histoire littéraire de la France*, t. XVII, 1910, discuté par N. Minerva, op. cit., p. 14.

② A. Massalsky, op. cit., pp. 11 - 22.

读者大多是18世纪的"正派人"或知识渊博的人。

在这个有限的范围里,魔鬼题材还不是被关注的焦点,但也远不算被忽视,尤其在新思想发展最迅猛的时期。如果根据阿兰·马萨斯基的《百科全书》注释体系挑选出33个词,查阅后将它们分成大类,从中就能看出,描述魔鬼的词出现2605次,数量上占绝对优势,其次是关于魔力,582次,然后是巫术272次。这几个加起来总共是3459次,再加上几个小词,比如驱魔,总数就达到将近3600次了。巫术所占的比例之小属于意料之中。我们注意到,它在这里面往往都与男性群体相关:98次提到巫师们,8次巫师,而女巫们只有72次,女巫8次。在魔法方面,同样也是男性占多数(96次单数,89次复数,而女魔法师只有59次复数、51次单数的出现频率)。巫术案中女人出现的频率被男人多4次。18世纪时,文学作品对巫术案件不再感兴趣,转而十分关注各式各样的江湖骗子和1682年法令中规定的其他假巫师。

从对"魔鬼"一词出现情况的分类可以看出,它的单数形式占了绝大部分,有1568次。"恶魔"被提到424次,"撒旦"163次,而"恶魔们"是185次,"魔鬼们"136次。另外,"魔鬼附身的人"(单数复数加在一起)出现了13次,而"魔鬼的"和"魔鬼崇拜"则一次也没出现。"地狱之王"似乎已经失势了。撒旦、它的信徒还有地狱的优势急剧衰退,取而代之的是一种更模糊的表述,以魔鬼或恶魔为主。至于摩菲斯特,此时还未被天才的歌德搬上文学舞台。把所研究的情况全部按年代顺序进行排列,每个年代的数量都在128到623之间波动。最小值128出现在1700到1709年,以及1710到1719年,而最大值623则出现在1760到1769年。如果考虑到各个年代在数据库中收录的作品数量并不相同,那么频率最高的是1720到1729年,在总共27部书的21部中共出现427次。

1730 到 1739 年，在总共 55 部书的 43 部中共出现 488 次。同样在这两个年代中，没有提到魔鬼的书籍所占的比例也是最低的，约为 22%。而它们之前和之后的 10 年都达到了这个比例的约两倍，到了 1760 到 1769 年比例又有所下降，约为 33%。之后又降至四分之一，这个比例一直持续到 18 世纪末都没有大的波动。

在文学作品中，魔鬼出现频率最高的时候是在 1720 到 1729 年。这段时期有大规模的鬼神学论战，还有关于圣－安德烈、关于土伦卡迪埃尔事件的激烈争论。或许，激烈争执和诉讼的贡献就在于淡化魔鬼问题，让它更明显地转向虚构叙事范畴？18 世纪的最后 20 年，数据库收录作品的微小数量反而表明，魔鬼变得更加令人担忧，接触它似乎也变得危险起来。特别是警察总监阿尔让松伯爵对大肆利用当事人明显表现出来的魔鬼信仰进行诈骗的江湖骗子们加倍严厉。经过 18 世纪 40 年代的回落之后（在 30 本书中共出现 248 次，另有 22 本对此只字未提），魔鬼再创辉煌，60 年代达到 628 的最高值，出现在总共 73 部作品的 49 部中。18 世纪最后 10 年又出现显著回落，在总共 41 部书的 30 部里共出现 167 次。[①]

有 10 本书提到"魔鬼"一词的频率都超过了 50 次，包括单数和复数。最早是 1707 年勒萨日的《跛足魔鬼》（101 次）。有 3 部出现在 18 世纪 30 年代：1736 年马里沃的《乔装的忒勒玛科斯》，同年阿尔让侯爵让－巴蒂斯特·德·布瓦耶的《犹太人信札》以及 1740 年瓦雷纳的《骑士拉瓦纳回忆录》。随后是 1751 年普雷沃神父的《英格兰信札》（111 次）。剩下的 5 部都集中在最后三分之一个世纪里：1766 年杜洛朗的《教父马蒂厄》，1773 年狄德罗的《宿命论者

---

① A. Massalsky, op. cit., pp. 15－17.

雅克》(79次),1776年伏尔泰的《圣经释义》,以及米拉波的两部作品,1780年的《唐璜的信》和1783年的《有才华的自由思想家》。

勒萨日笔下的跛足魔鬼阿斯莫岱被封在一个魔瓶里。大学生多姆·克莱奥法斯把它放了出来,于是阿斯莫岱就带着它在马德里上空飞翔,掀开屋顶让它看屋里发生的事,后来为了报恩让它和富人结了婚。这个故事以诙谐的手法重现了魔鬼庇佑题材,这在阿尔让松伯爵1702年关于假神灵和假巫师的文章中也多次出现过。阿尔让松在文章中宣称,一个叫布瓦耶的人"想要和魔鬼签一个终身契约,但最终没能履行协议"。此人号称掌握"玻璃杯的秘密",这是一种占卜术,即用一杯水召唤"安热里尔或乌里尔",让它们"毫无隐瞒和夸张地"回答人们的问题。鲁永是一个走上邪路的牧师,他"行祭礼想召来地狱精灵"。他认定自己掌握了"小东西"的秘密,就是用一匹从未怀过孕的母马"本质"(性器官)上的3根或5根毛,拔上3次,同时口中念咒。然后把毛放在一个从未用过的、盛满泉水的陶土罐中,用陶土盖子封好,放在一个房间里,9天内不得有人入内。9天之后,在当初放置陶罐的那个时间进入房间,口中同时再念一些神秘的词。这时,你就会发现陶罐中有"一个像毛毛虫、昆虫或者小鸟的小动物,有时还会发出孩子般的哭声"。你不能碰触它,要用一根红丝线从它肚子下面穿过去,这样把它移到移个装满木屑的盒子里。24小时之后往盒子里放一枚钱币,拿着盒子躺两个小时,在第三个小时开始的第一分钟,你会发现盒子里的钱比原来多出了一倍。这个法术的条件是你的要求不能超过12个金路易,因为"小东西的魔力没有那么大"①。这种行为基本上与对巫师能力真实性的信赖无关,但

① R. Mandrou, *Possession et Sorcellerie*, op. cit., pp. 300–301, 308.

从阿尔让松笔下可以读出一点隐约的怀疑，就像我们从1682年法令中读出的：魔鬼不就隐藏在这一切之后吗？用水杯占卜借助的就是魔鬼。而“小东西”在罪恶牧师的祈祷下以自然发生的形式出现，为它创造一点微薄的财富，不言自明它也是魔鬼的一种，因为从这些可疑的事情来看它也不可能属于奇迹。实际上，魔鬼契约不可能存在，法律已经明确了这一点。但还是有如此多的人相信它存在，所以阿尔让松拼命地想要证明他们是错的。

1707年，勒萨日的《跛足魔鬼》使一个长期以来困扰民众的问题在巴黎以及法国其他地方开始了反戏剧化的过程。它开创了一条通往奇异世界的道路，这个世界将慢慢与魔鬼断绝联系。书中那装在瓶子里的魔鬼是酒瓶中的幽灵、神灯中的精灵等文学形象的预演。被凡人放出来后，它就会为他效力。虽然它总能够对他搞点恶作剧，但它却没有用恐怖的契约把他拉下地狱。这两种情况下，超自然力量反映出对不可知力量影响世界的观点，一种认为是好的影响，另一种认为是坏影响。然而以勒萨日为开端的这种转变却把优越位置给了人类，这与一个半世纪之前相比是一个重大创新。当然，独燕不成春，18世纪的前25年正是这两种观念的过渡时期。汉密尔顿伯爵安托尼(1646—1720)是斯图亚特家族的拥护者，在他们流亡法国期间也追随左右，他在1720年发表的短篇小说《刺花故事》中最后一次套用了关于女巫害人的叙述模式。“女巫”一词在小说中出现了45次，超过这段时期作品中这个词出现总数的一半，而在它之后没有一部作品对此提及超过4次。女巫当蒂想让自己的怪物儿子娶自己姐姐的女儿，当蒂的姐姐是一个“善良的魔法师”。当蒂还在盘算另一桩糟糕的婚姻，主角是她自己和她外甥女的追求者。作者在故事中表现了善恶力量间的冲突，但没有关于魔鬼的直接暗示，也没有直接提到任何

魔鬼契约，同样也没有涉及欺诈概念。故事发展的基础是魔力两个对立极端间的冲突，而这种魔力被认为是真实存在的。当蒂这个人恐怖、可怕、丑陋、冷酷、无情、能蛊惑人、讨好人，从作者使用的词汇来看，她是可憎的、恶毒的、长生不老的。但最后这三个形容词只体现出她和魔鬼的隐含联系，并没有相关的明确表述。为了达到目的，当蒂使用了法力，特别是妖术，也被汉密尔顿称为魔法、咒语、魔力或巫术。这些巫术之所以有效，是因为当蒂拥有一匹母马，等到母马死后她就只剩下了诡计和信念。最终当蒂和她的儿子都被善良的魔法师消灭了，故事结尾魔法师还发现自己并不是当蒂的姐姐。[①]

汉密尔顿的这个故事可以被看成一个驱魔故事，它迎合了受过良好教育的成年人。在 1720 年的时候，他们始终还不太明白自己该对巫术持怎样的看法。汉密尔顿大大夸张了女巫的形象，让她变得滑稽可笑。当蒂“把草药和树根扔进一口大锅，放在火上煮。她用嘴里拔出的一颗约 3 尺长的牙来搅拌锅里的东西；搅拌了一段时间后，她又分别往锅里放入 3 只癞蛤蟆和 3 只蝙蝠”。当蒂“有一根手指上面留的指甲几乎和那颗牙一样长”，她用这指甲来品尝那可怕的药汤，有时她也会往里放“刚被割开喉咙的男人的热血”。怒火让当蒂发出恐怖的嗥叫，直到有一天她把那颗长牙弄断了。传统鬼神论的支持者会对这样的女巫作何感想？作者显然借鉴了巫魔夜会以及女巫炼药传说的套路，并反复进行夸张。对一般读者来说，恐惧的过程被笑声打断了，美最终获得了胜利，年轻的情侣在善良魔法师的保护下免于受害。当蒂和她儿子最终消失，“恶”因而被击败。虽然现实生活仍然悲惨，警察报

---

① A. Massalsky, op. cit., pp. 23 - 27.

告的事件令人不安，法庭和整个外省地区都忙着处理一些离奇案件，但文学作品的震撼却成为一剂解药。

1720年以后，正规文学方面似乎已经完成了转变，而地摊书籍和历书仍在宣扬巫术令人担忧的一面或是超自然力量对世界的影响。汉密尔顿创造的女巫典型形象后来又出现过几次，值得一提的是雅克·卡佐特（1719—1792）笔下的女巫形象。在卡佐特1742年创作的《一千零一篇废话》中，女巫特瓦博丝是一个"坏巫婆"，她专与同时女巫的善良的莉塞特作对。特瓦博丝能够对魔鬼发号施令，如果她愿意，还可以骑到它们身上去。在1763年的《奥利维埃》中，奥利维埃这位"危险的娼妇"信奉穆罕默德，试图通过施法术将男主人公引到自己的宫殿里，不过她并没有签什么魔鬼契约。虽然伏尔泰在1768年的《巴比伦公主》中写了一个外形为金色大鸟的魔鬼，但他认为巫术纯属无稽之谈。不过，这并不妨碍他在1767年的《日内瓦内战》中将让－雅克·卢梭的伴侣泰蕾兹·勒瓦瑟描述为一个"丑陋恶毒的巫婆"[①]。女巫这个概念不再是鬼神论者具体罪状中的一条，对假占卜师的指控也与女巫无关了，1682年法令规定的取缔对象正式由女巫变成假算卦者。与魔鬼形象一样，女巫在文学世界里获得了某种独立的地位，主要体现在虚构故事方面。虽然女巫仍然包括负面含义，坦率地说甚至是贬义，但这种内涵已经被大大淡化了。轻松的笔调、讽刺的风格以及汉密尔顿式的改变，使女巫失去了那种使人不安的力量。

所有这些似乎都表明，18世纪20和30年代对法国来说是魔鬼观念转变的一个关键时期，至少对相当数量的艺术家和作家来

① A. Massalsky, op. cit., pp.28－30.

说是如此。与读者群口味完全一致,这显然还未达到。但至少可以认为,受过良好教育的上等阶层在这些思想以及与圣-安德烈医生看法近似的学术论者观点的熏陶下,他们想像中的撒旦已不再完全是女巫驱除者们所描述的样子了。而小说对此可能起到了极其重要的作用:解除困惑、消除不安。因为这时候的小说几乎已经没有开始于1725年那场激烈论战的痕迹,而且故事中正义都最终战胜了邪恶。难道不能把布鲁诺·贝特尔海姆关于神话故事的评论运用到小说上来吗?贝特尔海姆认为,神话故事对当代儿童心理具有非常积极的教育意义,即便那些吓人的故事也是如此。[1]在路易十五统治初期,神奇故事因为与描述魔鬼及其行为的作品相异而自成一派。后者我们叫它作信仰,其实它也包括大量的社会现实。几十年前女巫因为所谓具体的魔鬼危害仍然会被处以火刑。魔鬼已经深深扎根在普通大众和社会精英的脑海中。因此,尽管面对论战中的恶毒攻击和鬼神论支持者为轰动案件搜集的"证据",许多人还是不敢诚实地表明自己的立场,但汉密尔顿写的故事即使有点过于夸张——也可能正是因为这种夸张,它还是具有了安慰人心的效果,它使个人意识在梦幻层面的问题得以解决。魔鬼仍然充斥在社会生活的各个角落,在宗教界它的影响占绝对优势。小说的婉转表达使读者可以对这个复杂的话题有自己的感受,但不必非得公开表明立场。不过,在这些作品中,魔鬼变得达观了。它谈论善恶、谈论深刻的话题,但闭口不提地狱。它甚至还能有一副比较友善的神情,比如克里斯蒂安·威廉·欧内斯特·迪特里克所画的《野人》。画中的主人公穿着得体,腰间别着武器,好像生来就是高贵的领主。虽然它相貌丑陋,长着

---

① Bruno Bettelheim, *Psychanalyse des contes de fées*, Paris, Robert Laffont, 1976, introduction.

大鹰钩鼻、肥厚的下嘴唇还有尖耳朵，但它的脸还是人脸。只是，覆盖在它的长脖子、前臂及大腿根部蓬乱的体毛显现出他略带兽性的模糊身份。它的脚藏在靴子里无法看见，可能也是分叉的。[1]

坠入爱河的贝尔兹布特

人们还需要再迈出一步，将魔鬼融入到日后发展为幻想体裁的文学类型中。这并不意味着魔鬼信仰已经全部转移到了小说方面。在其他领域中它们仍然活跃地发挥着作用，尤其是在宗教界和教育界。但是小说和其他领域之间的差异越来越明显了，虽然相互间仍有交流。似乎从此之后，用一个纯粹梦幻的领域——文学和艺术——去对抗信仰魔鬼之人，这变得可行了，沉重的信仰可能会直接决定人的态度和举止。实际上，两种文化观念都属于集体想像范畴，只不过一种观点就像上文描述的那样，而另一种观点的支持者则声称自己的信仰是以现实为基础的。后者对一些事情深信不疑，而前者明白，他们只是在想像而已。

1772 年，雅克·卡佐特的《恋爱中的魔鬼》体现出对魔鬼从信仰到想像的隐约转变。18 世纪 60 年代以来，在知识界越来越浓厚的启蒙哲学思想氛围下，关于魔鬼的论战平息下来。可以看出，卡佐特受到了前人作品中超自然题材的影响，但他创作的作品被一些人认为是法国文学史上首个幻想故事。[2]卡佐特在传统的魔鬼欺骗题材进行发挥：阿尔瓦尔是一个好奇、闲散的西班牙青年，贝尔兹布特愚弄他，以各种面貌出现在他身边，包括化身为

---

① *Les Sorcières*, op. cit., planche p. 27. 此画现收藏于卢浮宫。

② Jean-Baptiste Baronian, *Panorama de la littérature fantastique de langue française*, Paris, Stock, 1978, p. 30.

漂亮的比翁黛达。故事主要在创新之处在于,魔鬼最后掉进了自己设的陷阱,爱上了它想捉弄的人。这部小说获得的评价各异,从 1845 年的吉拉尔·德·奈瓦尔开始,他从中看到的是,深奥理论被搬到一则幻想故事中。马克斯·米尔纳认为,这既不是一出道德剧,也不是幻想小说,而只是一则象征故事。约瑟夫·安德里亚诺则认为它是哥特体小说的先驱。[①]在幻想体裁方面,卡佐特的书也许受到了过分的重视,其实幻想体裁真正在法国出现还要到 19 世纪 30 年代,那时翻译出版了 20 余部霍夫曼的小说。卡佐特首先是符号化他所处时代之特点的。他曾读过让·博丹 1580 年的《巫师的变魔妄想》,以及巴尔塔扎·贝克尔的《着魔世界》(1691 年荷文版,1694 年法文版)。卡佐特在小说结尾处通过一位令人景仰的医生之口明确提到了这两部作品,这位医生是在为阿尔瓦尔的奇异经历总结教训时说的。可能卡佐特哈借鉴了皮埃尔·德·蒙福孔·德·维拉尔神父的一篇文章,叫作《加巴利伯爵关于神秘科学的谈话集》。这篇文章发表于 1670 年,文章发表几年维拉尔就惨死,他因抨击蔷薇十字会而引发轰动。

从卡佐特讲述的故事中可以看到从前各种传说的影子。悲剧故事,尤其是罗塞和卡米的作品早已经触及了魔鬼引诱人类的题材。巫术案中也提过女巫和魔鬼可能会发生性关系,法官还审出好多细节。卡佐特小说根本的独创性在于作者增加其含糊性方式。在作品一开始,魔鬼就选择了并不常见的外形,以一个骆驼头的样子现身。作者只是单纯地想要避免公山羊或蛇这些老一套吗?随后魔鬼又化身为一条母狗,甚至都不是一般人所料想的强壮的黑色

---

① Jean-Baptiste Baronian, *Panorama de la littérature fantastique de langue française*, Paris, Stock, 1978, pp. 30, 31; Joseph Andriano, *Our Ladies of Darkness. Feminine Daemonology in Male Gothic Fiction*, University Park, The Pennsylvania University State Press, 1993.

大猎犬。当比翁黛达最终现身时，作者的意图就显现出来了，比翁黛达对男主人公使出千依百顺的手段以达到引诱他的目的。骆驼和母狗都象征着表面顺从，说得更明白一点，它们象征了魔鬼对人类的顺从。而它想愚弄的人最终却诱惑了它，贝尔兹布特最终疯狂地爱上了阿尔瓦尔。还有更妙的，作者让整个故事笼罩在完全的怀疑态度中：女梦魔与男人之间是真的有性关系，抑或这只是男人想像出来的？至少 1776 年《恋爱中的魔鬼》的最终版本给人的感觉如此。而它最开始的版本还有过另一种结局，知道自己“被魔鬼缠上”后，阿尔瓦尔就拿着比翁黛达衣服上的一粒扣子念驱魔咒语：“魔鬼啊，我大声地说，如果你在这儿只是为了让我忘掉自己的责任，把我引向深渊——那当初我轻率地将你救出的地方，你就永远地回去吧！”话音刚落，少女比翁黛达就消失了，而天空中则出现一片乌云，是一个骆驼头的形状。但是，在 1776 年加上去的一篇跋中，卡佐特写道：“当初版发行时，读者认为故事的收场过于仓促。绝大多数人希望主人公掉入陷阱，而陷阱里却布满鲜花，所以他掉下来也不痛苦。”不过，最出人意料的一幕却出现在没有发表的初稿中，在那里面“恶”最终获得了胜利。“阿尔瓦尔上了敌人的当，之后小说分成两部分，第一部分以这个不幸的惨剧结束，而第二部分讲述了惨剧之后发生的事。被魔鬼缠上后，阿尔瓦尔就着了魔，变成魔鬼手中的工具，魔鬼利用他四处制造混乱。”即使是最后的版本也没有说“善”完全获得胜利，“这个新版本试图协调那些批评意见。阿尔瓦尔被欺骗到一定程度，但没有被害；想要愚弄他的魔鬼被迫要显得正直，几乎是假正经了，这使它的阴谋没有奏效，从而没有完全达到目的”[1]。这第三个版

① Jacques Cazotte, *Le Diable amoureux et Autres Écrits fantastiques*, avant - propos de Henri Parisot, Paris, Flammarion, 1974, pp. 139 - 141.

本小心翼翼地在鬼神论者以及他们的反对者各自所支持的观点之间找平衡，完全把读者搞糊涂了，不知道作者写的事情究竟是真实还是纯粹的想像。

卡佐特本人在《恋爱中的魔鬼》手稿中讲述的动人故事显示出他在 3 个版本间的犹豫不决。这 3 个版本在我们看来都属于幻想体裁范畴，但对于和卡佐特同时代的人来说却根本不是如此。第一个版本一上来就被排除在了幻想文学之外，它过于偏向人数一直众多的魔鬼真实论者，将人类置于撒旦操纵之下。第二个版本在 1772 年发表时并未得到读者的认可，它仍然过分偏向鬼神论，单是一通驱魔咒就把魔鬼赶走了，这反而证明魔鬼是存在的。而对于第三个版本，人们认为，它表现出了正确的观点，天才地创造出了纯粹的幻想场面。因为魔鬼这个“我们的敌人，它不可思议地对攻击方式过于讲究”，结尾处善良的医生这么认为。但是魔鬼的失败在医生看来同样是肯定的：“它引诱了您，的确如此，不过它并没有能让您堕落；因此它所谓的胜利、您的失败对您来说都是幻象，悔过最终会洗刷您的过错。”[①]修改后的结尾体现出故事的虚构特征。这以后，占据“双重性之王”地位的就是作家，而不再是被人操纵的贝尔兹布特了。对另一部作品《加巴利伯爵》中的男主人公来说，魔鬼却只是些低级精灵、地精、蝾螈、水精、气精等，被教父们错误地赋予了神秘特征而已。卡佐特也许没读过维拉尔的作品，但他对后者的思想是完全了解的。在卡佐特的骑士小说《奥利维埃》中的一章里，作者讲述了昂盖朗的离奇经历。昂盖朗被鸟精斯特里琳娜迷惑住了，在涂了一种神秘药膏之后，昂盖朗参加了巫魔夜会。在那里他见到了“统治所有恶魔

① Jacques Cazotte, *Le Diable amoureux et Autres Écrits fantastiques*, avant-propos de Henri Parisot, Paris, Flammarion, 1974, p.137.

的魔王”,被他的狂热信徒所围绕着。然而魔王对斯特里琳娜发火了,因为她行事过于随心所欲。魔王把昂盖朗送回去,并告诉他一个诀窍,让他把女妖和她的侍女变回原来的模样:从“让人恶心的鸟身女妖”变回蝙蝠翅膀。看到自己权力在消失,更像是个好魔鬼的撒旦幡然醒悟,在离开之前对昂盖朗说:“您瞧,不管人们怎么说,其实我并不是老干坏事的。”他向昂盖朗要求的回报仅仅是,在昂盖朗以后写下今天所见之事时把他写得好一点。[1] 这只是作者观点的转变吗?还是处理魔鬼形象的新方法?这种方法将魔鬼当作一个幻象,这位魔王遭到半狗半人吸血鬼的反对,不得不采取种种手段进行报复,为了生存还要在意别人会怎么写自己。

即使卡佐特完全了解贝克尔的观点,即魔鬼无法随心所欲地干涉人的事情,他也避免用毋庸置疑的口吻来表达这一点,而愿意制造怀疑的气氛,让读者自己去幻想。在《恋爱中的魔鬼》的最终版本里,卡佐特成功地将含糊性一直保持到了故事结束,而这种含糊性正是文学幻想体裁形成的关键。[2]看来他的目的并不是开创新体裁,因为他的确没有从这个角度去理解问题。他的真正目的在于将魔鬼限制在文化范畴内,从这一点上去迎合他的读者。但这一点仍然不是非常明确,当然,小说不再承认贝尔兹布特有无限权力,但在卡佐特那个时代的文化人看来,对于这点小说又有点迟疑。持这个看法的人往往醉心于秘传之术和神秘学,这是根据他们藏书的内容分析出来的。游走于纯梦幻世界和充斥着恐怖事件的想像世界之间,恐怕是中和各方面看法唯一可行

① Jacques Cazotte, *Le Diable amoureux et Autres Écrits fantastiques*, avant-propos de Henri Parisot, Paris, Flammarion, 1974, pp.145 - 190. “昂盖朗与斯特里琳娜”,特别是第 172 页。

② J. Andriano, op. cit., pp. 20 - 21, 28 - 29.

的途径。卡佐特大概就是这样既迎合了那些不相信或不太相信魔鬼的自由思想家,又迎合了那些喜欢怀疑魔鬼存在但又不由自主害怕它的人,甚至还有那些最信奉魔鬼的人。所有这些人都可以从自己的角度来理解这则含糊的故事。并且所有人都或多或少努力接受了魔鬼受人类意志约束的观点。撒旦被装进瓶子,盛气凌人的魔鬼、或是那些小魔鬼从今以后更多地需要服从命令,而不是发号施令。魔鬼的狡诈被汇集在"一个寓意场景中,道德规范与欲望在作斗争:灵魂就是战场"①。

夏尔·诺迪埃也认识卡佐特(卒于 1792 年),在 1830 年他掀起浪漫主义狂潮之前,超自然现象渐渐不再和宗教对世界的阐释优先联系在一起了。在宗教和伦理学界保持了相当长时间的恐怖魔鬼形象在文学界不再盛行,与用火刑镇压巫术的那个时期相比,它变成了想像、幻觉和不会对社会产生严重影响的害怕心理。这种抽象的、想像中的魔鬼在渐渐看上去更像游戏的文学和艺术领域中站稳了脚跟。从 18 世纪末开始,这样的一种文化领域渐渐被分化独立出来,打破了神学家捍卫教义的垄断局面。一面梦幻的旗帜开始飘荡在有学问之人的脑海中,帮助他们摆脱对人类存在看法完全悲观的宗教观的控制。实际上,文学中的幻想成分在向神奇成分发展的过程中,在人与世界、人与信仰之间拉开了一段距离,创造出一个一切皆有可能的、与真实生活截然不同的世界。在 1792 年的《瓦蕾里》中,作者弗洛里安通过女主人公之口讲述了一个鬼怪故事,女主人公在为爱而死之后,又被情人救了回来。作者只是叙述了这个故事,没有做任何评论。英国人威廉·贝克福德 1782 年用法文撰写《瓦塞克》,于 1786 年出版。故事讲

① J. Cazotte, op. cit., p. 142.

述的是关于魔鬼契约和下地狱的故事，并且在里面加了些幽默场面，比如家族中有一群女人去欺骗一个黑阉人。波兰人扬·波托斯基是科学家，他在自杀前不久的1814到1815年完成了《在萨拉戈萨发现的手稿》，这是一部由几个相互嵌套的故事所组成的魔怪小说，还触及了神秘学和色情主义。诺迪埃在自己1822年发表的短篇小说《蒂波·德·拉耶基耶尔历险记》中效仿了波托斯基的手法。在英国，拉德克里夫的妻子安·沃德推动了魔怪小说体裁的发展，她1794年创作了《乌芙堡之迷》；而马修·格雷戈里·刘易斯则在1796年推出了幻想小说《修道士》。在法国，神秘城堡、幽灵还有骷髅充斥在小说的字里行间，这些小说的模仿痕迹都十分浓重。蒙塔格·萨默在《哥特小说文献》中列出了一份长达600多页的书目。1816年，恩斯特·特奥尔多·阿马丢斯·霍夫曼用德文发表《魔鬼的万灵药水》，这部小说也借鉴了卡佐特的一些方法。作为幻想故事的真正创造者，卡佐特在生命即将走到尽头时还创作了一出非常短小的戏剧《1791年圣让日前我在周六到周日夜里做的梦》。

19世纪初，法国乃至全欧洲都经历了一次关键的转变。魔鬼形象从根本上发生了变化，它必然地与原来在人之外的恐怖生命形象拉开了距离，却越来越接近于一个人人身上都会有的“恶”的象征。在这两个极端不同的形象之间，根据国家和社会类型的不同，还存在着许多各自之间略有差异的形象，有过去强制信奉基督教时期流传下来的，还有属于各种不同甚至相互矛盾主体观的。内在魔鬼慢慢展开了它征服欧洲文化的进程。

第六章　内心的魔鬼

魔鬼没有随着法国大革命的爆发而消失，也没有在理性、科学和工业化的打击下消亡。它的形象继续占据着欧洲人的想像世界，但它已不再只与宗教教条有关，而是涉及了19和20世纪欧洲的各种知识、文化和社会运动。仅就文学方面而言，马克斯·米尔纳就区分出了魔鬼表现的四个层次：第一，单纯以魔鬼为题材，这往往受到当时潮流的影响；第二，将魔鬼作为某种倾向、思想或罪恶的象征；第三，神话，“取决于自身积极性，受自己支配的思想共同冒险”，这是人类命运的一个特点；第四，由作者创造的个人色彩仍较为浓厚的象征符号，因为每个诗人都会创作出独特的魔鬼形象。[①]这四个层次同时也体现出从集体到个人的物质过渡，这种过渡从意大利文艺复兴时期起就在艺术和思想界开始了。它的缓慢产生无疑是西方文化的一个根本特点。魔鬼的历史发展路线与此是一致的。撒旦的传统形象逐渐远离了宗教改革与反宗教改革运动时期宗教与伦理界的共识，经过启蒙时期哲学家批

---

① Max Milner, *Le Diable dans la littérature française de Cazotte à Baudelaire* (*1772 - 1861*), Paris, Corti, 1960, 2 vol.; t. II, p. 485.

评意见的猛烈打击后，转而向教会的正统教义中寻求庇护，被一小群作家虔诚地捍卫和传播着。传统的影响像驴皮一样逐渐减小，但从未完全消失。在此之外，影响迅猛增长的是对魔鬼更为内在化的定义，它将魔鬼与人紧密结合在一起，认为魔鬼只不过是人的阴暗面或是虚无的面具。这种定义使魔鬼可以千变万化，题材、象征、神话、符号同时涵盖了个人的热情和集体的恐惧。其中一些形式确定了精神分析学的范围，这门学科 19 世纪末因弗洛伊德的强烈个性脱颖而出。另一些形式推动了探求生命本质方面的学科——人文学科的发展。同样产生自魔鬼，精神分析学与人文科学都是推动欧洲发展的有力机制，并同时促使欧洲人去思考自己的本质、命运和目标。因为对欧洲人来说，他们投入到征服世界的征程中，并用科学和技术改善自己的生活，但对人类本性一种忧虑而广泛的疑问强烈地困扰着他们。根据不同的潜在人生观、人性本善或本恶的观点，人们相信或不相信自己心中躲藏着魔鬼。最乐观的一部分人根本不考虑这个问题，他们仅将魔鬼视为一个嘲笑、好奇或迷信的对象，而迷信则来自从前还不大开化的时代。那些仍然相信魔鬼的魔力但又不完全赞同教会传统教义的人则分裂为相互对立的两大派：在新教的传统国家及其派生的美国，人们比拉丁国家的人民更加害怕隐藏在罪人身体内的魔鬼。这种差异的产生有可能是因为他们继承了不同的宗教感受力。同样，这种差异似乎还来源于整个的集体世界观，尤其是群体感和社会共同感，以及启蒙思想家和随后的 19 世纪空想社会主义者宣扬的人性本善的思想。

教派的持续性

虽然，在哲学家的猛烈攻击下风雨飘摇，但天主教廷仍继续坚

持他们对魔鬼的传统观念。而约瑟夫·德迈斯特(1753—1821)更将它与法国革命、动乱、道德堕落和现行权力机构——尤其是国王和教皇权力的崩塌归到一起。教皇利奥十三世1879年颁的通谕《永恒之父》宣告了托马斯主义神学永久正确。在这一范围里,魔鬼存在的客观真实性毫无争议为人们所接受,它成为罗马教廷的一条指导方针,这一现象一直持续到20世纪中叶。此时,一些神学家试图修正教义中的不合理部分,不过并不会与传统背道而驰。卡尔·巴特(1886—1968)是一个新教徒,他对撒旦的定义是"非天使"。"它是非生命、非知识。它是谎言、假象、虚无、非人。"更加激进一点的,鲁道夫·布特曼(1996年去世)认为科技进步"消除了人们对神灵和魔鬼的信仰"。赫伯特·黑格1969年在《告别魔鬼》中将魔鬼视作"恶"的一个化身,并且不相信它真的存在。其他德国神学家的观点都与1966年出版的《新荷兰教理》一致,认为魔鬼存在从来不是一条宗教真理。类似质疑在欧洲北部国家的进步派教会里较南部国家要更加突出。而实际上天主教派高层仍忠于魔鬼真实存在的教条。保罗六世在1972年对此再次确认。1992年的《天主教教理》对"这个生命,叫作撒旦或魔鬼的堕落天使"给予了同样的肯定。1998年初,教皇约翰-保罗二世感到有必要再次提起这一话题。众多信徒,甚至包括神学家面对教皇此举均感到难堪。一些人试图让他的提法显得更加缓和,以适应对此不太赞同的信徒们对现代性的要求。许多人则表现谨慎,想同时顾及到上层教徒与普通教徒。就像多明我会的多米尼克·塞尔伯洛1997年在《魔鬼》一书中所说:"它存在,但特别不应该去信奉它。"①

---

① J. B. Russel, *Mephistopheles*, op. cit., p. 170; G. Minois, op. cit., pp. 111 - 114; Herbert Haag, *Liquidation du diable*, DDB, 1971 (德文1969年首版); Dominique Cerbelaud, *Le Diable*, Paris, Les Éditions de l'atelier, 1997. 同时可参阅附录《媒体上的魔鬼》,相关报纸文章的集合。

谨慎或是表达上的细微差别并未改变这样一个事实，就是天主教教会一直坚持着存在于人之外的路济弗尔形象。1985年，约翰－保罗二世揭示了魔鬼的策略，就是“不现身，让它从一开始就灌输的‘恶’通过人、制度以及被社会阶级和民族间的人际关系自行发挥出来”。关于撒旦的古老传说已经丧失了大部分的影响力，它不再为大多数欧洲人所接受，甚至影响仍在持续减小。在荷兰的天主教徒中，相信魔鬼的比例在1966到1979年间从60%下降到50%，同样相信地狱的从50%下降到40%，相信炼狱的从30%下降到20%。在法国，根据《欧洲价值》1990年进行的一项调查，49%的天主教徒坚定地相信魔鬼的存在，加上5%的非教徒，总共占了国家总人口的19%。[①]当然，民意测验并不足以准确反映出这个牵涉范围如此之广的观念差异。在这一点上无神论者与忠实信徒的看法肯定不同。不过，总的趋势却很能说明问题。一场剧烈的社会变革正在消解从前的集体恐惧心理，甚至对奉行天主教规的人来说亦是如此。这就迫使神学家与牧师要去适应这些转变。“宣扬打入地狱的基督教”在欧洲的势力范围惊人缩减。魔鬼地位发展的最新情况是魔鬼形象显著转变，越来越多地与自由和享乐的主张融合到了一起。[②] 对人数在不停减少的信守教规的教徒本人来说，谈起魔鬼好像是与一种嗜古的宗教联系在一起的。从文艺复兴时期开始仅在知识和艺术界展开的人性解放运动，在最近几代以来有显著增强和广泛传播。贝尔纳·西谢尔[③]所说的“魔鬼形象的这种个体化和心理化”导致对撒旦畏惧心理的大幅消退，也导致了制度教会地位越来越快的衰退。约翰－保罗

---

① *Duivels en demonen*, op. cit., p. 101, note 3; G. Minois, op. cit., p. 121.

② 见本书第七章。

③ Bernard Sichère, *Histoires du mal*, Paris, Grasset, 1995, pp. 27, 170.

二世准确地说明了这个问题,他说魔鬼很狡猾,自己并不现身,而是让人类自己指出自己的不是,他还强调必须要相信魔鬼的确存在。罗马的处境十分微妙,因为教徒所要求的更加公允的基督教义动摇了现行体系的基础。随着欧洲逐渐脱离现行宗教的控制,对魔鬼的看法也越来越摆脱了对它的恐惧心理。不相信有地狱,对于法国超过一半的信徒来说,这也就是怀疑天堂的存在以及更加关注内在自我而不是遥远的上帝,即使上帝是善意的。尤其是那些虔诚的天主教徒,他们从此成为社会中的少数派,现在的社会不信鬼神,崇尚享乐,或受到宗派现象和各种至福千年说的吸引。散发恶臭、令人恐怖的魔鬼形象消失了,这也是一种宗教的消失。这个宗教曾统治了 16 和 17 世纪的欧洲,而在公元第三个千年即将开始之际,它正在慢慢消亡。通过将神秘传说引入文学,19 世纪初的"魔幻"开启了宗教和道德题材大众化和非戏剧化的道路。

与魔鬼的游戏:黑色小说与魔幻小说

无论是中世纪的圣史剧还是 17 世纪的巴洛克戏剧,撒旦一直是主角之一。悲剧、悲喜剧、牧歌剧或芭蕾舞剧里常常有魔鬼出现,都不那么严肃,这主要反映出一种对形象变化的偏爱。革命的群众同样也喜欢看魔鬼剧。①剧作的风格好像又回到从前对待贝尔兹布特的态度上,这是通俗文化以及众多故事、传说的一个特点:一直到 20 世纪,它们都把魔鬼描写成一个很容易被人类戏

---

① Jean Rousset, *La Littérature de l'âge baroque en France: Circé et le Paon*, Paris, Corti, 1953; M. Milner, op. cit., t. I, p. 193, note.

弄的傻瓜。[1]这种主题风格丝毫没有影响到人们对魔鬼的恐惧。它或许对驱魔有帮助,像是用来平衡宗教教育和当时的讲道中对魔鬼恐怖性描绘的。同样,对吸血鬼的认识和描述也都是用令读者毛骨悚然的方式。1964 年《殷勤的墨丘利》描绘了在波兰和俄国横行的吸血鬼。它们夜晚出来吸食亲友的鲜血,抵抗这些吸血鬼的唯一办法就是砍下它们的头,或者剖开它们的心。人们发现"虽然人已经死了很久,但棺材里的尸体还是柔软松弛的,而且身体肿胀,脸色红润"。有些人将尸体里大量流出的血收集起来做成一种"能使人免受烦恼困扰"的面包。吃了它之后,烦恼就不会再来纠缠你。根据那些宣扬吸血鬼实在性的人的观点,其原因与魔鬼行动有关,魔鬼从人的尸身中穿过,让它们离开坟墓。1732 年,这种信仰达到一个不寻常的程度,尤其是发生在塞尔维亚和梅德维加的事件,全欧洲都在对此进行着热烈讨论。[2]

19 世纪初,魔鬼具有的完全是另一种特点。马克斯·米尔纳说:"要让魔鬼成为一种文学题材,就必须质疑它的存在和魔力。"这种突然的转变在将近 18 世纪末时就已完成。之前,哲学家们虽然已经对此提出了疑问,但头脑还没有完全被怀疑占据。[3]这之后,怀疑甚至完全笼罩了文化人对魔鬼的想像。撒旦的高大形象被彻底打破后,它要开始迎合潮流,适应习俗和社会的发展。它以各种模样出现在文学或艺术舞台上,其结果是象征意义增多,同时导致正统派神学家一直捍卫着的基督教传说中魔鬼的统一力量有所削弱。1796 年,时年 19 岁的马修·格雷戈里·刘易斯创

---

① Claude Seignolle, *Les Évangiles du diable*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1964, p. 723.

② Tony Faivre, *Les Vampires. Essai historique, critique et littéraire*, Paris, Losfeld, 1962, pp. 154 - 156.

③ M. Milner, op.cit., t. Ⅱ, pp. 487 - 488.

作的《修道士》在这方面起了不可或缺的作用,从根本上影响了英国、法国和德国文学。这部作品描写的全是一个少年的幻想:幽灵、幻象、迷药、毒药、强奸和乱伦。书中描写的路济弗尔是一个18岁的裸体少年,美貌异乎寻常,额头长着一颗星,肋下有两只深红色的翅膀,身体被霞光和玫瑰色云彩所围绕,散发出迷人的香气。讽刺作家也抓住这个题材,进行了许多滑稽的模仿,使魔鬼变成一个非常喜剧化的人物。与此同时,威廉·布莱克(1757—1827)也打破了基督教的传统思路。他摒弃正统教义,但又宣称人必须要有宗教信仰:即使不知道耶稣,那至少也得信奉撒旦。[①]在布莱克1808年名为《撒旦注视亚当夏娃》的版画中,他将撒旦刻画成一个年轻漂亮的天使。刘易斯在《修道士》中提出的思想并未被遗忘。在很长一段时间里它都是魔鬼某种艺术表现方式的基础,这种表现方式将魔鬼塑造成一个堕落天使,它的美光彩照人却又充满邪恶,拜伦就颂扬过魔鬼对专制上帝的正当反抗。

18世纪末英国的"黑色小说"制造出一种可怕而动人的气氛,带着"一种神圣的恐怖",多多少少是因为这些残酷的故事它才没成为枯燥的平庸之作。黑色小说对撒旦这个人物仍然十分看重,这可能正说明了为何法国对黑色小说立刻进行的效仿显得更为拙劣且没取得成功。法国在这方面更突出的特点是哲学家的怀疑,所以悲剧文学没有多大空间。不过大街剧目[②]还在上演魔鬼题材的戏,如1792年12月5日首演,由洛艾泽尔·德·特雷奥盖特创作的四幕散文式英雄喜剧《魔鬼城堡》。这个非常明显的魔鬼

---

① M. Milner, op.cit., t. I, p. 175; J.B. Russel, *Mephistopheles*, op.cit., pp. 176-177.

② 大街剧目:指教堂大街和后来巴黎林阴大道上的剧厅保留剧目,它们与传统舞台剧目不同,更具民间性,通俗易懂。——译注

潮流其实有自己的独到之处，比如萨德，他不相信有魔鬼，但相信人性本恶（“人就是在恶的影响下存在的”《朱丽埃特的故事》），还有戏仿其他作者以及继承雅克·卡佐特风格的幻想作家。对那些经历过恐怖时代以及革命时期血腥现实的人来说，笑就是救星。在这个以反教权主义和对英国充满敌意的偏见为特征的社会里，魔鬼就这样被压制了。在向传统的回归中，对黑色小说的戏谑模仿被滑稽的魔鬼一举取代。1979 年出现了《打倒魔鬼，打倒畜生》，完全与《一个没有封口的罐子，里面什么都没有》一样，后者的下流情节与撒旦这个人物只有一点点关联，它是各章节的主要串联者。最后有一段祷告是针对撒旦的：“你对我们的妇女发送毒气，让我们的雅士害怕；你创造了我们小说和现代剧的成功。”《恶魔堡或坠入爱河的神甫》出版年代不详，这是一部反教权主义的比较粗俗的作品，其佚名作者声称自己是在读者的推动下写出此书的，因为只有鬼怪故事、讲述精灵和地下世界的故事才卖得好。[①]

生命悲观论不再是欧洲大陆上的唯一观念，启蒙思想、也许还有革命造成的时代转变，造就了一种新的世界观，它对信教者强化罪孽感的内在化，对其他人则强调的是对“恶”认识的内在化。卡佐特在文学上开创的道路被拓展了。就像皮埃尔·弗朗卡斯泰尔所说，“每个个人都将自己看作一个小宇宙，在每个个人意识的最深处，命运的剧本正在上演，善与恶在进行着交锋。每个人因而不再被认为完全代表了人性集体悲剧的一个方面。力量的冲突是内在的。人与自身作斗争，魔鬼就在他自己身上……”[②]

---

① Max Milner, op. cit., t. I, pp. 190 - 192, 200 - 201.

② Pierre francastel, communication au colloque *Le Démoniaque dans l' art. Sa signification philosophique*, organisé par Enrico Castelli, Paris, Vrin, 1959; Max Milner, «Le dialogue avec le diable d' après quelques œuvres de la littérature moderne», *Entretiens sur l' homme et le diable*, sous la direction de Max Milner, Paris-La Haye, Mouton, 1965, p. 237.

经历了大革命和帝国时代后,在复辟时代的法国,从 1818 年开始发展出一种以恐怖为基础的文学,夏尔·诺迪埃(1780—1844)在 1821 年之后将其从其他流派中区分出来,认为它属于"幻想流派"①。它在美学上的灵感来自于黑色小说、新近的翻译作品(尤其是拜伦)以及像 1819 年波利多里《吸血鬼》这样的鬼怪故事。诺迪埃本人在他的短小说《斯马拉》(1821)中写的也全是吸血鬼、怪兽、新生婴儿祭品,但这些都是梦中的游戏,或是出现在某个梦里的梦幻故事。两位作家都在想像中忍受着内疚的煎熬。我们从中既可以看出作者对魔鬼中心地位的强调,又可以发现他在真实和卡佐特开创的梦幻间隐约的摇摆。魔鬼也就是人自己!诺迪埃并不十分重视迷信,又不看重宗教狂热,他拿这些当背景来宣扬不信神,来使读者对传说的真实性产生怀疑,他将这些归于狂热。这就让人明白,他对引进外国魔鬼题材为何感到不快。因为它们描画的魔鬼形象更加可怕,更接近基督教传统理论。"狂热宗教徒们"在文学上着迷于人之外的怪物形象。而这类形象憎恨人类,被认为会对人实施超自然法力,而这些法力是属于传统意义上的魔鬼的。其典型是玛丽·雪莱的《科学怪人》(1818)中主人公弗兰肯斯坦创造出的怪物,这部作品 1821 年之后有了法文译本。在雪莱笔下,这个由学者创造的怪物成为了造物主与魔鬼间关系的象征。书中他说:"不止一次我认为撒旦是自己遭遇的最忠实写照。"他直截了当地提到弥尔顿的影响,因为正是在读《失乐园》时他意识到了这种相似性。然而,在席勒之后,拜伦为路济弗尔平反,要让他成为一切反抗之源以及罪人的最典型代表。玛丽·雪莱将这些思想铭记在心,书中她描写了魔鬼伤心的经历,它

① M. Milner, op. cit., t. I, pp. 275, 280-281, 314-315; 关于诺迪埃,J.-B. Baronian, op. cit., pp. 61-62。

原本善良敏感,但人类让它变坏,因为当它想帮助别人时,他们总是冷冰冰地拒绝。作者并不常用"魔鬼"来称呼它。这种暧昧态度体现了作品的英国文化背景,相比法国文化,英国文化中的外在魔鬼形象更为突出,它强大但不幸,受严厉上帝的掌控,而且就像书中的魔鬼向创造它出来的主人弗兰肯斯坦所抱怨的,"上帝对我不公,他丝毫不把我放在眼里,只想保护您的公正、宽大和感情"。法国浪漫主义作家后来对魔鬼也持有同样的看法,我们在后面会看到,但他们对整个国家的魔鬼想像并没有产生太大影响。而在英格兰这一主题正是从女巫驱除时期邪恶魔鬼向邪恶个人化转变的漫长中间过程。他们的文化需要摆脱魔鬼最高反抗者的形象,不让它更久地与人相伴,在 19 世纪晚些时候,以斯蒂文森的《化身博士》(1886)为标志,魔鬼内在观形成了。不过外在魔鬼从未完全绝迹,还有像斯托克的《德拉库拉》(1897)这样很有影响力的小说。在 19 世纪初已经出现的两大习惯看法之间,年代差距与立场差异从未消失,它们从魔鬼观上将法国与英国,或在更大范围里将北部欧洲——一直延伸到美国——与拉丁系国家分成了两个阵营。

在法国,十几位作家的创造使"幻想"作品层出不穷,1818 到 1822 年间它们出现的密度可谓空前绝后。不过这些作品的风格并不都相同。有的着重描写怪物形象,而有的则利用这一潮流将情节重点放在人与魔力的关系上。巴尔扎克年轻时也发表过很多这方面的作品,比如 1822 年的《百岁老人》(又名《巫师》)。撒旦其实贯穿了他整部《人间喜剧》。他写于 1820—1821 年的个人第一部小说《法尔图娜》里的女主人公法尔图娜美丽绝伦,所以人们说她拥有神秘的魔力。不过作者着重说明的是,这种逻辑是没有根据的。这使人想到由卡佐特开创,后来得到诺迪埃发扬的风

格，即作品中充满了对魔鬼力量真实性的深刻怀疑。马克斯·米尔纳提到的一部英国小说可能是这方面的范例，瓦尔特·司各特《格拉斯林的美丽女巫》。1821年被译成法文，虽然书中百姓看到的是与魔鬼签订契约的女巫，但有识之士则认为她的超能力来自于德落伊教祭司的才能。[①]我们又一次注意到，英国小说确定了魔鬼的某种真实性，而巴尔扎克正与此相反。

幻想小说在1822年左右逐渐势微，不过之后还是陆续有些作品。如佩特鲁斯·博雷尔1833年创作、1839年发表的《普蒂法尔夫人》，以及弗雷德里克·苏耶的《两具尸体》(1832)和《魔鬼的回忆》(1837)。《魔鬼的回忆》中的魔鬼被马里奥·普拉兹称为"残酷的鬼怪，这个贝尔兹布特有着猫头鹰的笑容，蝙蝠的眼神，它吃人肉，虎视眈眈盯着它即将吞食的猎物"。萨德的小说《朱斯蒂娜》是写给一个女人的，目的是让她丧失理智。[②]

与此同时，在文学音乐和造型艺术上关于魔鬼的其他风格的作品在增多，这正说明在1830年左右成年的浪漫主义作家们对这些影像和声音为何这么迷恋，因为它们曾经充斥在他们青年时期的生活中。与强调作品恐怖性的幻想小说不同，1824至1830年间的作家运用的是一种历史的或是更客观的民间风格，他们受到司各特的直接影响，后者把幽灵、精灵、小矮人和巫师看作特定时期民间信仰的反映。这种诗歌与历史的理性主义所对应的是新一代作家，可以说他们是反动的，乐于表示对过往的崇拜，但对提及的观念却不是真的认同。1828年，30岁的年轻医

---

① M. Milner, op. cit., t. I, pp. 324 – 325.

② J.-B. Baronian, op.cit., pp. 29 – 53, à propos du « préfantastique »; Mario Praz, *La Mort, la Chair et le Diable dans la littérature du XIXᵉsiècle. Le romantisme noir*, Paris, Denoël, 1977.

生费尔迪南·朗格勒推出《行吟诗的故事》，其语言刻意仿照古语，而哥特式的印刷格式更加突出了效果。但他对魔鬼的态度并不严肃。其中有个故事《一位主教使唤魔鬼的神奇经历》，作者写了不少逗趣滑稽的场面，让魔鬼失去了令人担忧的力量。另外，来自德国的影响在 1829 到 1830 年左右也显现出来，这时出现了霍夫曼作品的首批译本，尤其是用笔名施平德勒发表的《魔鬼药》。读者可以从中再次感受到一点黑色小说的气氛，但它的创新主要在于超自然环境的不确定性。霍夫曼不是单纯去营造浪漫气氛，因为他真的相信有魔鬼。他的作品中充满了忧虑和恐惧、令人担忧的介质，还充满了符号、梦境、影像和先兆。这种笔调比较接近 1830 到 1834 年在法国大受欢迎的魔幻小说，将魔鬼现实主义或英国式的吸血鬼恐怖故事放到次要位置，转而强调梦幻的部分。短篇小说《轮回》1830 年发表在杂志《法兰西信使》上，长久以来人们认为是奈瓦尔所作，实际上它的作者是爱尔兰人马克·尼什。故事讲一个大学生受到魔鬼的控制，与一个同学交换身体，作为后者被埋葬了……最后他醒过来时发现自己在一片梯地上。马克斯·米尔纳从中得出结论说，法国作家大胆尝试了各种标新立异的途径，但他们“似乎凭着残存的一点理性而拒绝让魔鬼介入到人类的日常生活中来”。相反，这些作家关心的是“使可能与不可能的分界线更加模糊和不确定”[①]。我们可以与米尔纳一样感受到这些人对秘术的痴迷，秘术吸引着 19 世纪前 30 年的这批作家，他们还进行一些秘术活动如召唤噩梦、幽灵或魔鬼，在一些人看来这是极端的怀疑论。然而这种潮流只如昙花一现，与之前的幻想题材一样，魔幻小说在 1833 年之后就失去了

① M. Milner, op.cit., t. Ⅰ, pp. 402 - 403, 422 - 423, 464, 473, 514 - 515.

对读者的吸引力。[①]珍本收藏家雅各布，1829年曾创作《巴黎的司各特晚会》，他就代表这里面的学者派。他引发了文人对民间题材、风俗研究、犯罪和巫术的好奇。1835年左右他们对传奇和传说的兴趣大增，这正是魔幻小说显著衰落的时候。1836年勒鲁·德·兰奇为《传奇书库》写引言，从1842年起为《新蓝色文库》写简介，即介绍17世纪以来通过小贩兜售的通俗书籍，这些书中很多篇幅写的是超自然现象、奇事异闻和仙女。1840年，阿梅代·德·博福尔编写了《法国的传奇和民间传统》。[②]这个趋势在之后又有所加强，先是体现在学者所办的杂志中，随后又表现在米什莱的抒情诗中，他在1862年创作了《女巫》。

被魔鬼所吸引的人在法国越来越多，造成这种现象最坚定的指导路线就是怀疑态度在大部分作品中重新出现，包括许多的幻想小说。在法国，撒旦的流行就是模糊之王、梦幻之魔的流行：它是一个动机，一个象征，但越来越少是基督教的传奇人物。即使巴尔扎克在《人间喜剧》中赋予它人类行为始作俑者的重要作用，这也与它的传统宗教角色毫无关联。1835年出版的《改邪归正的梅莫特》中诚然又出现了魔鬼契约，但也是为了表现它的没用处，因为每个人贱价出卖自己的才能，以至于它们最终在书中描写的商品社会里一钱不值，最后消失殆尽。而在英国，弥尔顿的观念有多种形式的发展，从黑色小说到拜伦的作品不一而足。它表现的是一种对魔鬼真实性忧心忡忡的相信，这种相信被反抗者典型形象所成功超越。法国浪漫主义作者想尝试把这种模式搬到法国来，但未取得大的成功。

---

① Pierre-Georges Castex, *Le Conte fantastique en France de Nodier à Maupassant*, Paris, Corti, 1951.

② M. Milner, op. cit., t. II, pp. 187, 195-196.

魔鬼信徒的反抗天使

路易·菲利浦统治初期，撒旦外形的丰富无疑导致了魔鬼形象的平凡化，至少对城市里受过良好教育的法国人是如此，他们是这些艺术和文学作品的主要购买者。魔鬼不再像用火刑镇压巫术时期，是难以摆脱的萦念，而是短暂的潮流。从某种程度上说，这是一种世俗的惊悚美，有助于让魔鬼这个超自然存在不那么令人忧虑，甚至能令人发笑，或仅仅是稀奇古怪。这个向世界贡献了众多哲学家和大革命的国度以自己的方式重新接触宗教，宗教的地位已恢复，但还远没有占据中心位置。地狱的沓乱、纷杂、拥挤，实际上正对应着各种对立的文化现象，它们无休止地堆砌在对老教条的重新确立与最直接拒绝之间。其实在这次地狱题材的爆炸式增长中，每个人都能找到自己偏爱的魔鬼形象，这种现象也许是对社会不稳定的反映，当时的人们正在1830年革命和1848年革命之间寻找着自己的道路。

1832—1834年间，那些被称为小浪漫主义作家的人公然宣称自己是属于魔鬼撒旦的。他们的穿着打扮与此对应，与美女说话写信也是这种风格。泰奥菲勒·戈蒂埃就很庆幸自己天生脸孔苍白、面色发青："夫人们觉得我像魔鬼，一个可爱的幻灭者。"爱慕别人身上被称为神秘的东西，这在当时很风行，一位浪漫的女人就说过："他有撒旦的眼睛，我就崇拜撒旦。"还有一个崇拜者将他所爱女人的瞳孔比作"地狱的窗口"。作家在文学上的共识宣告了上帝死亡，取代者就是魔鬼。一些诗人如欧仁·布兰、奥奈迪、布南等，他们都蔑视或辱骂造物主，但歌颂魔鬼。儒勒·法夫尔亦如此，他说："拜伦，他是地狱与虚无的颂扬家。"不

过马克斯·米尔纳却看出这种阴暗理想与其他观点的细微差别，他认为这更是一种时尚，是年轻作家的游戏，没有真正的罪恶感，也不是真的对"恶"着迷。而且这种模式从来没有被搬到他们作品主人公的身上，读者都容易把自己与主人公合二为一，只有欧仁·苏《蝾螈》里的人物德绍非是个例外。[①]小说讲述的是一次坐船历险，神秘的德绍非先生年轻、英俊、苍白，他的眼睛常常透着悲伤和辛酸，只是偶尔才有温柔。他让人想起刘易斯或拜伦笔下的堕落天使。

魔鬼想像同样出现在雨果1831年的作品《巴黎圣母院》里，但这部小说绝对是中世纪精神环境的一次再现，是一次浪漫的探索，与幻想小说家的暧昧观点，甚至黑色小说中包含的魔鬼真实性主张是不一样的。卡西莫多是一个怪物，虽然传言说他是魔鬼，但他的人性特点过于明显，所以难以激发出纯粹的精神焦虑感。同样的模式，像《科学怪人》中那样，欧内斯特·富伊纳《女巫》中的波西米亚老妇叫嚣着向人类复仇，她因容貌丑陋而遭人厌恶。魔鬼不是与世隔绝的隐士，在各种情景中它的外形越来越多是个男人，或女人。戈雅在生命的最后阶段(他死于1828年)创造的令人忧心的女巫都是迷人的年轻女孩，比利时画家维尔茨(1806—1865)的情况也如此。维尔茨重拾威廉·布莱克的观点，他在1839年创作的一幅三联画《坟墓中的基督》中，将撒旦描绘成"一个美丽忧郁的女人，非常神秘"[②]。她目光阴郁，一个指甲蜷缩伸向丰满的胸部，激发出人的欲望，象征着年轻人对成年人控制的反抗，同时也象征着上帝的无情，因为他竟完全否定这个如此精美的创造物。恶魔对音乐亦情有独钟，柏辽兹1830年《幻想交

---

① M. Milner, op. cit., t. Ⅰ, pp. 518 - 519, 544 - 545, 553, 562.

② 布鲁塞尔，维尔茨博物馆。引自：R. Villeneuve, *La Beauté du diable*, op. cit., p.27。

响曲》的第五乐章就描绘了一场巫魔夜会之梦。魔鬼被艺术家充分开发利用，它也激起素描与插图画家的创作热情，这使魔鬼变得更加平易近人，但并未完全摆脱它过去的恐怖特点。加瓦尔尼1833年1月10日在《嘈杂报》上发表了插图《栅栏外的魔鬼》。画中的魔鬼是个时髦的年轻人，头上被头发遮住的地方长了两个小角，有两个心醉神迷的年轻女孩向它伸出手臂，"他是店员，公证人书记，艺术家，大学生"，是"所有魔鬼中最引人注目、最放纵、最快乐和最受欢迎的"，图中一段说明这么评论道。杜米埃在同一份报纸上发表《想像》系列，其中1833年2月19日的插图刻画的是讨厌的魔鬼：两个小鬼拿着个大锯，正在攻击病人的肚子。头疼病人的遭遇也一样，1833年4月27日的画面上，几个小鬼敲一口钟，以此刺激病人的砧骨。魔鬼在这一系列插图中的表现可能更加低调，也更令人忧虑，充满了欲望。一个妇人梦想得到衣服，而满足她这个愿望的男人很可疑，从它的尾巴就可看出端倪。还是在《嘈杂报》，拉默莱在1833年的3月8日和22日分别发表两组插图《魔鬼画》。一个魔鬼在向同类宣扬死亡；另一个魔鬼让女孩子们跳舞，但一头驴子的驮鞍里已经装了罪人要送往地狱；其他魔鬼看上去像纨绔子弟、奶妈或杂技演员。[①]在一些可怕场面中，可以看出博斯和布鲁盖尔对画家的影响，就像日耳曼"魔鬼之书"的影子也能从这些魔鬼的各种日常生活活动中看到，它们实际上是要吸引大家去关注各种各样的犯罪和为之后悔的机会。

19世纪中叶将近，撒旦题材的大道上仍是拥挤不堪。对它的兴趣未见减弱，撒旦的模样千变万化，不断打破它的既成形象。泰奥菲勒·戈蒂埃从1832年起在《奥诺菲吕斯》中塑造了一个纨绔子弟

① M. Milner, op. cit., t. Ⅰ, pp. 563, 568, 620-621.

般的年轻魔鬼形象,它衣着讲究,有红棕色的小胡子,绿眼睛,脸色苍白,嘴唇上嘲讽的沟纹表示它很会戏弄成为其可怜牺牲品的人。这种带着讥讽而又优雅的摩菲斯特形象即将席卷艺术、歌剧以及后来的广告领域,直到不久之前的动画片和连环画。[①] 而从另一个完全不同的角度,坚信路济弗尔遭受独断上帝不公平判决的神甫阿尔封斯－路易·康斯坦在19世纪40年代开始以埃利法斯·莱维的名义写了一系列书,把路济弗尔描写成一种正面的精神力量。他让魔鬼成为革命与自由的象征,效仿乔治·桑,后者在《康素爱萝》中将魔鬼视为"贫穷、弱小与受压迫者之神"和"进行正当抗争的大天使"。后来埃利法斯·莱维崇拜上了拿破仑三世,于是他又让魔鬼变成法律和秩序的宗教支柱。这种浮夸的魔鬼观在19世纪末又重新吸引了一小批积极的信徒以及摇笔杆子的文人。[②]第三种对魔鬼关注的类型,是一种遍布全欧洲的学术研究方式,就是对巫术诉讼案的研究。在德国,威廉·G.索尔丹1843年发表了第一部关于巫术案的理性研究大全,查考了许多案件资料。法国人也不甘示弱,他们有科兰·德·普朗西,以及瓦朗谢纳的阿图尔·迪诺。后者从1844年起就关注里尔的圣布里吉特女修院事件,那里的修女们1613年被控魔鬼附身,迪诺还创办了一份专门讨论这类问题的地方杂志《法国北部和比利时中部的历史及文学资料》。[③] 1862年,米什莱

---

① 关于泰奥菲勒·戈蒂埃和埃利法斯·莱维笔下的魔鬼,见J. B. Russel, *Mephistopheles*, op. cit., pp. 201－202; 关于连环画中的魔鬼,详见本书第七章,以及附录中的书目。

② M. Milner, op. cit., t. Ⅰ, pp. 246－256.

③ Wilhelm G. Soldan, *Geschichte der Hexenprozesse aus den Quellen dargestellt*, Stuttgart, 1843(Heinrich Heppe 1880年补充,Max Bauer1912年重新出版,此书一直被视为一本重要的参考书)。Jacques-Albin Simon Collin de Plancy, *Histoire des vampires*, 1820; *Dictionnaire infernal*, 1825－1826; *Le Champion de la sorcière et Autres Légendes de l' histoire de France au Moyen Age et dans les temps modernes*, Paris, Putois, 1852. 阿尔蒂尔·迪诺1829年创办的《法国北部和比利时中部的历史及文学资料》在30多年时间中共出版了18期。

的《女巫》在比利时出版，因为法国出版者预感出版此书会招致不好的反响。此书用浪漫主义的眼光——其实是完全错误——和抒情的笔调描写了一个反叛的女人委身魔鬼以求摆脱自己地位低下受人摆布的生活。[1]这是一个伊甸园里夏娃与蛇故事的翻版，但笔调积极，甚至温柔，具有浪漫主义的特点。维尼曾经打算写一出关于莉莉丝的剧本，莉莉丝是传说中路济弗尔的伴侣，亚当的情妇。

乔治·桑和埃利法斯·莱维为魔鬼恢复地位，拉梅内、普鲁东、维尼、雨果也都这么做了。维尼的一首长诗《艾洛阿或天使的姐妹》歌颂了路济弗尔——"那个拥有光明之人"的声誉。至于雨果，在他漫长的创作生涯中，他对魔鬼的看法也在改变。他在1854年开始为魔鬼创作一首史诗，1886年这部遗作在雨果去世后出版，名叫《撒旦的末日》。诗中的撒旦虽然是罪人，但他因为承受着束缚之苦，所以也博得了人们的好感，具有了人的特点。在撒旦与上帝的搏斗中，一片羽毛从它翅膀上脱落，化为一位美丽的女性天使，名叫"自由"。在上帝与魔鬼的共同许可下，"自由"鼓励人们奋起反抗邪恶，并摧毁具有象征意义的巴士底狱，因为它妨碍了凡人达到自由境界。上帝与魔鬼冰释前嫌的作品开始出现了。魔鬼还在痛苦，因为全世界都抵触它。它叫喊着"上帝恨我"，但造物主矢口否认，"撒旦死了，重生吧，天神路济弗尔！来吧，走出地府，前面就是曙光"。至此作者完成了对邪恶的否定，因为世界就是爱，无限和宽容。[2]

---

① Jules Michelet, *La Sorcière* (1862), éd. par Robert Mandrou, Paris, Julliard, 1964; R. Muchembled, op. cit., en particulier la bibliographie et la contribution de Marie-Sylvie Dupont-Bouchat.

② M. Milner, op. cit. t. Ⅱ, pp. 358 – 422，概括自 J.B. Russel, *Mephistopheles*, op. cit. pp. 197 – 200。

撒旦的末日确切地说实际上是古老基督教传说人物引起的恐惧心理的终结,这种心理导致的是对灵魂的屈从和对改变的畏惧。1876年,德拉克洛瓦绘制《路济弗尔与反抗天使的起义》,掀起一阵自由热潮。[①] 画面上众多强壮的裸体冲向天空,手中挥舞着灵魂。路济弗尔闪闪发光,只有身上的黑色翅膀才表明了它的身份,但路济弗尔被美化为冲破一切桎梏的革命积极歌颂者,而不是关押反叛者的地狱之主。魔鬼题材吸引了欧洲所有要求反抗与革命的人。同年在西班牙,里卡多·贝利韦尔创作了雕塑《反抗天使》,1879年在巴黎世博会上获奖。而在1873、1882和1883年,弥尔顿《失乐园》的西班牙语译本再版。[②]然而,即使浪漫主义观点后来在崇魔派成员中滋长了完全解放的幻想,但并没有因此而流传后世。近19世纪中叶时,虽然还存在着一种专门的天主教文学,正统派因时代变化也产生了激烈反应,但魔鬼题材的急速发展事实上已经与魔鬼失去了密切的关系,至少在受教育程度最高的人群是如此。在1845年到1860年间焕发超常活力的连载小说对此题材亦有所涉及。出版人居斯塔夫·桑德尔1846年创办《地狱书库》,专门出版黑色小说,但他的尝试在第一册完成后即告失败。受到爱伦·坡强烈影响的幻想故事对传统意义上的魔鬼并不太重视,作者们更喜欢琢磨通灵术和磁气感应。幻想戏剧最后的辉煌是在1845到1850年间,这期间,相对于魔鬼,它更需要的是音乐、幻梦剧和笑剧,魔鬼"对广大观众来说变得越来越不严肃了"。小说、诗歌、戏剧和歌剧继续在开拓魔鬼的浪漫主义形象,虽然他们本身对此并不太相信。马克斯·米尔纳认为,这是由

---

① 复制品 R. Villeneuve, op. cit., p. 53。

② G. Minois, op. cit., p. 89.

于现实与幻想、可知与不可知事物之间的界线变得更加模糊了。[①]

原因可能与“恶”这个概念越来越内在化有关,只有天主教内部有声音要求恢复传统的魔鬼,就像阿梅代·波米耶 1853 年在《地狱》中所做的。正统教义坚持者很清楚,撒旦的末日很可能就是上帝的末日,即宗教的终结。宗教存在的基础就是对永恒惩罚的恐惧,而恐惧是由可怕的地狱场景所维持的。但是情况已经很清楚,至少在知识分子领域是这样。理性、科学和工业的发展让统治地狱的公山羊撒旦的活动空间越来越小。这些观念被认为是只适合没有文化的下等人的迷信,但它们仍顽强地在那些被教会牢牢控制的社会领域中存在着,这种现象至少一直持续到第二次梵蒂冈公会议,后面将有论述。随着思想和技术的进步,思想家、艺术家和赶时髦的人纷纷抛弃了遭到驳斥的古老观念。尤其这些观念还被认为是反对一切反抗与革命的,而且还受到当时风靡一时的自由思想以及乐观自负的科学万能论的猛烈抨击。一个新的欧洲主体就此形成,它摆脱了宗教约束和对地狱的恐惧。人内心有一个过度膨胀的自我,其更着重思索的是他生命的本质,而不是狭隘的、被当代主流文化所嘲弄、甚至是否定的外在魔鬼。越来越高涨的自传热潮就是这种突出的内在化潮流的证明。个人研究着自己,发现了令人担忧的恶劣品质、失落心理或压抑的欲望,但他还必须懂得在公开场合控制自己的感情和欲望,表现得彬彬有礼,证明自己具有良好的教养。[②]虽然在弗洛伊德提出精神分析理论之前,一个人还不能清楚地知道什么是无意识,但他已开始体会到自己潜在的怪异性,以及自己的阴暗面。无论是 1853 年招魂灵动桌的风行,还是从 1857 年起对莫尔济讷魔鬼附身

① M. Milner, op. cit., t. Ⅱ, pp. 262, 310 - 311, 322, 332, 357.

② R. Muchembled, *La Société policée*, op. cit.

事件的关注都体现出这方面的意义。19世纪中叶因而显得像一个过渡时期,这是一个长时间在地狱魔鬼时代与每人心中沉睡着怪物魔鬼时代之间踌躇不前的时期,是一个解构忧虑基督教的长期阶段,而忧虑基督教是从16世纪教派冲突发展而来的。

因为,欧洲知识界的作用就像一面偏光镜,它使大革命之后被重新确立的教皇传统,与激进自由思想之间不断产生小摩擦,后者将路济弗尔等同于人民救星:"上帝就是邪恶,撒旦就是进步,就是科学。"1877年卡尔维纳克这般宣告。思想的熔炉里也有更加模糊、更加暧昧的想法。一些人毫不犹豫、处心积虑要冲撞传统,就是要摧毁基督教的基础。比利时油画和版画家罗普斯(1833—1898)就是其中之一,他有一组五幅组合画《撒旦的》。其中一幅《髑髅地》中充满了色情与魔鬼崇拜。高高的大蜡烛让人想到这是一场黑弥撒,在被蜡烛照亮的红色背景上,一个钉在十字架上的基督耶稣,嘴角是魔鬼的笑容,人头顶上的"贝尔兹"可以辨认出他的身份,他用后爪攥着一个神志不清的玛大肋纳,后者全身赤裸,头靠在魔鬼膨胀的阴囊上,其阴茎已经勃起。于斯曼写道,这个场面"困扰你们,折磨你们"[1]。一种对魔鬼现象及其奥秘的迷恋表现在最严谨的学者身上,他们倾向于传统或民间迷信,包括在他们竭力要揭露它们的时候。另外,从1860年开始,一股非理性狂潮高涨,这一年埃利法斯·莱维有两部作品面世:《巫术的历史》和《重大奥秘之关键》。虽然当时秘传团体的追随者们曾当众羞辱莱维行文的晦涩和叙事上的逸事倾向,但这些故事深深打动了"门外汉"读者群,让那些对巫术感兴趣却又知之甚少的人激动不已。在19世纪最后三十几年里,秘术重新流行起来,莱

① R. Villeneuve, op. cit., p. 209, citation d'Huysmans, p. 208.

维和其他作家炮制了多个这方面的作品，如斯坦尼斯拉斯·德·盖塔(《论魔鬼科学》)，爱德华·沙雷(《了解宗教奥义的大人物》)以及马蒂尼主义信徒帕皮斯。巴黎各界名流都热衷于这类题材。于斯曼、马拉美、孟德斯、巴雷斯、萨蒂、鲁奥、皮维·德·沙瓦纳和其他许多名人都在热烈讨论着鬼神信仰、印度神秘学和顿悟的重生。神智学者、马蒂尼主义者和蔷薇十字会的信徒也都活跃起来。一些秘密共济会也创建起来。这场运动同时吸引了好奇的作家和专门的社会团体。[1]普通巴黎人，甚至包括法国农民显然都对秘术的兴趣不大。尽管如此，这样一种混乱的成熟过程还是适合那些力求走在时尚、艺术和面对宗教和科学回应的文学尖端之人的不满心理。就算宗教影响已经减弱，但往往有一种强烈的社会和文化压力取而代之。它造成了一些世纪病，并且感染的不只是知识分子。艺术、文学、正在维也纳产生的弗洛伊德精神分析学，还有斯蒂文森 1886 年推出的著名小说《化身博士》都体现出双重人格症候群的上升。在萨尔贝特里埃医院，夏尔科研究女性的歇斯底里，这是由现实困惑而产生的症状，但往往也是心理压力过大的结果。后一种情况会发生在一些忍受着极端压抑之苦的女人身上，因为她们过度控制自己内心的对家庭和社会的需求。这种“内心深处的残酷压抑”[2]导致一种新的行为方式缓慢形成，它更加自恋，削弱了地狱之王的力量，而强化了盘踞人内心深处的魔鬼:魔鬼的存在的确令人担忧，但这不就是人类受到压制的阴暗面吗？女人的身体更是好奇的目标，这种好奇既忧虑又深刻，体现在学问与知识的所有层面，从带着强烈好奇观察妻子身体的米什莱到对嘲讽式华丽辞藻怀有病态恐惧的罗普斯，还包括夏尔科。

---

① J.-B. Baronian, op. cit., pp. 129 – 133.

② Richard Sennett, *Les Tyrannies de l' intimité*, Paris, Seuil, 1979.

波德莱尔(1821—1867)的作品完全体现出这一转型时期内魔鬼观的暧昧性。在他看来,魔鬼既是内在的,又是别的什么。波德莱尔对科学解释持怀疑态度,他不接受无神论,受天主教影响却又不坚持正统教义。他将异化与邪恶共同视为人类存在的最深刻现实。在《私密日记》中波德莱尔写道,在每个人身上都同时存在两种倾向,一个推动他走向上帝,另一个推动他走向路济弗尔。邪恶既是诱人的,又具有毁灭性。魔鬼既是自由的捍卫者,同时又是虚伪的化身。魔鬼代表着一股外在的真实力量:"魔鬼最巧妙的计谋就是让你们相信它并不存在。"波德莱尔对怀疑论者和想要吹捧启蒙时期进步的人是这么解释的。不过他认为魔鬼也通过影像和破坏性的欲望影响人的意识。有些人会指责波德莱尔的思想是魔鬼崇拜,因为他宣称:"男性美的最完美典型就是撒旦。"他还在《献给撒旦的连祷》中宣告:"哦,我亲爱的贝尔兹布特,我崇拜你。"他刻画的魔鬼形象其实非常复杂,特别是它还在人生的不同阶段发生不同的变化。一方面,波德莱尔这位思想家受人性悲观论的影响,他提醒人们,从近代初期就统治欧洲,让人恐惧的宗教还是很重要的。另一方面,波德莱尔在自己身上发现了深渊、矛盾、恶之花,其根源他自己也不十分清楚。波德莱尔的弟子魏尔伦也涉足邪恶话题,但深度不及其师。魏尔伦还发明了"被社会排斥的诗人"一词来形容模仿波德莱尔的人。兰波为魔鬼写了《地狱一季》,在诗里他把自己描绘成一个上帝与魔鬼、善良与邪恶交锋的战场。伊西多尔·迪卡斯以洛特雷阿蒙的名字发表《玛尔佗梦之歌》,挖掘自己灵魂中最阴暗曲折的部分,宣称要面对邪恶种种最可怕的形态,他还说,冷酷是天分与诚实的标志。[1]

---

① M. Milner, op. cit., t. Ⅱ, pp. 424 - 482; J.B. Russel, *Mephistopheles*, op. cit., pp. 205 - 209.

魔鬼的儿女

从19世纪中叶起,魔鬼题材的衰落在思想和艺术的现有领域,在欧洲及北美都显而易见。之后人们将注意力更多集中在了人性的阴暗面,而不是魔鬼的外形上。然而,这个"强大的文化传统"并不是社会中唯一发挥影响的力量。在学校中教授的基础课文与口头流传或宗教教育一样,也占据着重要地位。这种复杂的平衡显然因国家的不同而变化。法国在第三共和国时期通过学校义务教育传播了启蒙思想和政教分离的理想,它们经历了方言和传统信仰的抵抗,还有基督教观念的抗拒,这些后来都为教理书和忏悔活动所取代。由此各地产生了不同的变化形式。情况从来都不是单纯的,因为多个不同的世界在遭遇、甚至在彼此冲撞。激烈的斗争表明,争夺信仰领域控制权的斗争从未停止。参与斗争的有理性主义学者、反对科学导致非神圣化的教会拥护者、被一些不信鬼神的热情思想和论著所说服的人民大众,还有一些迷信的相信鬼神的人。从19世纪末起,关于催眠术的问题也成为一场论战的中心。夏尔·埃洛1899年发表《魔鬼与催眠术》,直言不讳地断言只有魔鬼才是催眠术的基础。但欧内斯特-弗洛朗·帕尔芒捷并不这么认为,他1908年创作了《面向现代的巫术》。他说,人们从前以为,"魔鬼的仆人通过巫师之口说话"。而今天,"人们真的认为'神灵'是通过通灵者之口说话的",这在帕尔芒捷看来是可以用"一些灵魂力量的活动"和"一些潜意识能量的起伏"来解释的。假如在催眠术上的分歧没有使想要了结"巫术"案的法庭为难,那么它就只能算是信鬼神者与理性主义者之间无数小冲突中的一个。因为虽然催眠术属于与魔鬼有关的活

动，但法庭并不能按照1892年法案来介入，然而，如果催眠术被视为一种介于江湖骗术与医学之间的治疗方法，这事就归他们管了。[①]

儿童和少年是这些象征性冲突的关键，这就像当初16和17世纪天主教与新教的斗争、支持正统教义与捍卫民间巫魔传统之间的斗争。[②]经过18世纪哲学家的猛烈批评，法语教理书的作者后来对魔鬼题材的处理都很谨慎，这种状况至少持续到19世纪90年代。[③]有一部旧制度时期的教理书在整个19世纪里一版再版，书里就大大弱化了魔鬼的作用，它并不否认魔鬼活动，但主要讲述的是关于巫师的蠢事和骗局，以及魔鬼迷信的怪异与滑稽。19世纪20到40年代出版的新教理书走的也是同样的路线。迪庞卢1837到1845年在巴黎教授宗教，后来担任奥尔良教区主教，他的教材中没有谈到魔鬼，甚至在讲到天神或精灵时也没有提到它。近19世纪末时，情况发生了剧烈改变。在一些严肃作品中，撒旦又出现了。在这些作品里，作者试图将神秘影响与自然现象区分开来。布吕隆神父1891年的《教理书解释》就是证明，尽管他拒绝认为灵动桌招魂现象的背后是魔鬼在起作用，而且还接受了关于无意识的假设。这种转变的发生是反对天主教的所有威胁累积产生的后果：新教徒与假宗教的力量、被教皇庇护九世谴责为现代谬误的无神论、唯物论、唯理论、怀疑论，尤其是共济会的发展。为了登上主教之位，布吕隆参照所谓的莱奥·塔克西尔证

---

① Jean-Baptiste Martin, Massimo Introvigne (éd.), *Le Défi magique*, t. 2, *Satanisme, Sorcellerie*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1994, p. 162.

② Robert Muchembled, *Le Roi et la Sorcière. L'Europe des bûchers, XVe-XVIIIe siècle*, Paris, Desclée, 1993.

③ Régis Ladous, «Les catéchismes français du XIXe siècle», dans J.-B. Martin et M. Introvigne (éd.), op. cit., t. 2, pp. 205, 219.

词，证词中认为共济会就是撒旦崇拜的幌子。19世纪90年代，天主教徒遭受了沉重打击。更严重的是，通灵论者和共济会在为分离教会与学派而斗争，他们支持艾米尔·孔布的努力，想驱散修道会从而使政教分离，这在1905年成为了现实。在这种紧张的环境里，魔鬼在布吕隆笔下重新显现其强大力量。尽管不是所有天主教徒都相信撒旦共济会，但他们清楚地感到，自己与想要毁灭宗教的人之间的冲突正在被夸大。通灵术的魔鬼化似乎能够解释，为何直到20世纪20年代之前法国教理书中魔鬼的影响都在扩大。19世纪末由波纳出版社在巴黎出版的版画集《图画教理书》也是这个特点。[①]这部图书的目的是惊吓孩子从而使其远离七宗罪，它们被描画为正在打开的陷阱，让罪人陷入燃烧的地狱，地狱的统治者是高大的黑撒旦，它有展开的翅膀，手持一支三叉戟。

然而魔鬼题材的重新崛起却在外国成了气候，这也是环境的影响：在这些国家，天主教是作为小教派存在于新教社会中的。在荷兰，19世纪末在巴黎出版的图画教理书1910年时带着五位主教的正式标记被抄录及传播。直到1964年这种书籍消失前，它影响了相关几代人魔鬼想像的模式，逐字逐句地用培养人间小天使的良好基督教教育去对抗造成"魔鬼小孩"的教育。魔鬼小孩被刻画为一个欺侮人的坏蛋，跟随魔鬼小孩的影子和他的人一样大，这影子有角、有蝙蝠翅膀和一条尾巴。这种孩子根本就是个小魔鬼，他不能抵抗诱惑，必然一步步走向地狱。堕落的下坡路其实很可怕，他都是从小事开始的：小时偷针，长大偷金。或者说得更清楚点，如果一个小男孩偷了一块饼干，还诬陷是自己妹妹干的，日后他必然会为非作歹。他的守护天使眼睁睁看着他无能

① R. Villeneuve, op. cit., p. 77.

为力，而这是他体内魔鬼的最大成功，随着小男孩的长高，魔鬼的个子也越来越大。这种画面虽不恐怖，但至少让人担忧：一个无所不在的恶毒魔鬼，还有惩罚罪人的地狱烈火。这些图画反复出现，产生了一种恐惧宗教，让人既害怕魔鬼又害怕自己。同样的图片还出现在一本荷兰语的儿童宗教读物里，这本书在 1927 年到 1953 年共出版 6 次，还有一个印尼语译本。1951 年，最后一本这种被称为“蒂尔堡”风格的图画教理书出版。我们无法衡量这种充斥着地狱恶魔的连环画对孩子的真正影响。但不管怎样，我们可以看到，这类图画教理书的消失与荷兰天主教徒对魔鬼信仰度的降低之间存在着某种联系：根据一项调查显示，1966 到 1979 年，荷兰人相信魔鬼的比例从 60% 下降到 50%，而相信地狱的比例也从 50% 下降到 40%。[①]

一种教育的影响，一个重复画面的影响，我们不能过于高估它们，将看到的发展全部归功于它们。听众或读者对讯息总是或多或少有所取舍，这取决于他们的个性以及心理上对相关现象的完整文化倾向。绘有地狱和天堂的布道图显然不足以把看过画的美洲印第安人变成完全的基督徒。17 世纪时，这些画就已经无法消除布列塔尼人的诸多迷信。但至少它们改变了人们的宗教意识，可能有时也促进了一些新态度的产生。地狱，无论是图画中描绘的还是人们从自己内心最深处体会到的，对它的恐惧肯定产生了上述效果。这种效果很难精确计量，除非阅读某个长期受这种教育之人的忏悔录。雨果·克劳斯就这样在《比利时人的忧伤》中描绘了一种不安宁的少年时期，因为教师老是在讲罪孽、魔

---

① Paul Dirksee, «Een kind van de duivel? [Un enfant du diable?]. Het beeld van de duivel binnen het katholiek geloofsonderricht», dans *Duivels en demonen*, op. cit., pp. 87 - 102.

鬼，从而灌输了太多恐怖的东西。[1]欲望压抑原则不仅仅是弗洛伊德的一个术语。向孩子们讲述的撒旦，它咧着嘴的笑容也能被他们当作明确区分善恶的标记。孩子们被灌输一种自我控制感，用它来阻止魔鬼攻击以抑制内心深处膨胀的冲动。1965年，一位精神病医生讲述了一则很有启示性的趣事。每年封斋期的时候，有很多少女来就诊，她们来自巴斯克地区圣让-皮耶德波尔附近的一些小镇，都有突发精神病症状。医生说："我最终认出一位年轻的女传教士，她口才很好，每年这个时候，她都会用丰富的细节和毫不掩饰的虐待情绪描述地狱里的最残酷刑罚。"他因此总结道，这些事件只因为"旧迷信"的存在才这么突出，旧迷信影响了当地的天主教。[2]主体恐惧心理的增强取决于它与某个更广泛文化基础的一致性。魔鬼小孩需要明白自己所承担的危险和对他人造成的危险，这样才能认真地对待令人恐怖的教理书。所以，他们必须生活在一个以生命悲观论为特点的环境里，而不是受启蒙时期乐观思想或科学信仰的影响。

无意识的魔鬼信徒

只有当主体彻底抛弃鬼神学或魔鬼知识，果断地让自己成为自身好奇心的中心对象时，欧洲人所开创的人文科学才真正在思想界占据了重要地位。这种知识上的自恋，其本身是与上帝的疏远，是一种重拾文艺复兴思想家藐视态度的人文主义，它与18世纪哲学家走的道路是交错的。这有点像是要追求成为疯子博学

① Hugo Claus, *Le Chagrin des Belges*, traduction française, Paris, Julliard, 1985.

② Gaston Ferdière, «Le diable et le psychiatre», dans *Entretiens sur l'homme et le diable*, sous la direction de M. Milner, op. cit., p. 321.

者——浪漫主义者笔下带着路济弗尔特征的弗兰肯斯坦,反抗而聪敏,一群渴求知识的人都投身于此。至少它处在了我们文化的中心,不断将魔鬼传说越推越远。具有开创作用的双重性似乎不再存在于宇宙间,而是在人自己身上,它兼具威严与脆弱、神圣与邪恶、伟大与悲惨,因而是不稳定的。

这个重新定向的宏大奥秘的首位开拓者之一就是弗洛伊德博士(1856—1939)。他出现得正是时候,19世纪末的维也纳,充满生活情趣,艺术家云集,它是文明的交汇地,是西欧与欧洲其余地方连接的桥梁。假如弗洛伊德没有起到精神世界对外界的传播者作用,他的影响就决不会如此巨大,一直持续到现在,尤其在美国,精神分析疗法已发展为内省所必不可少的一个阶段。作为影响欧洲的深刻文化转变的一个反映,弗洛伊德正好处于一个加速发展的现代性的转折时期。这种趋势隐含的刺激因素是个人相对集体来说地位的提高,这在欧洲造成了一种活跃的紧张状态,它至今仍无法摆脱教会、国家和其他社会关系制造体系所施加的压力和标准。这些决策机构当然不会消失,有时甚至非常适应这些转变,但它们越来越遭到一种真正的自我崇拜的质疑。在知识和文化方面,欧洲在19世纪末突出的特点就是集团利益与个人之间的对立越来越尖锐,个人总把自己想像得独一无二以此更好地规划人生。在这个势力场的中心产生了一些解释体系,一些是用来收紧已经松垮的社会网络,另一些是为了肯定个人的权利。好战的民族主义,还有马克思主义都属于第一种,虽然后者主张要创造挣脱枷锁的人。至于从这一时期起真正开始发展的人文科学,我们也可以将它们看作旨在强化集体归属感的观念贮藏库,也可以视其为展示个人无穷潜力的技巧,使用它们的是对致力于培养对独特性兴趣的研究者。如果说从历史或社会学角度讨论

这些问题是可能的,那么对精神分析学、心理学,甚至还有人种学或人类学来说,当这些学科特别重视调查的精细程度时,问题就更加明显了。通过与克洛德·贝尔纳式科学实验的对比,如果将有历史意义或能清晰指向某个文明的理论排除在外,那么人文科学几乎可以说是魔鬼的后代。这么说不是因为反对人文科学的学科中的魔鬼成分可以看出这一点,这些学科害怕人类存在的传统神学观会消灭,这么说是因为人文科学出现于传统撒旦传说的废墟之上,通过堕入后来被弗洛伊德叫作"无意识"的深渊取而代之,这个深渊更简单地说,就是孤芳自赏的唯一个体的欲望、需要和权利。

弗洛伊德个人关于撒旦的思想,其重要性只是有限的。这些思想的主要作用是使我们理解当时正在强烈影响人们的"给世界解除魔法"运动,这场运动在 19 世纪最后 30 多年里由众多倾向无意识的作家所酝酿,而他们的倾向也是无意中为之。不过路易莎·德·乌尔图韦肯定,弗洛伊德是在做自我分析时提出魔鬼问题的。路易莎·德·乌尔图韦认为,弗洛伊德对魔鬼的看法包括三个不同的概念。魔鬼代表的首先是阴暗的、无意识的、压抑的力量。在魔鬼或是女巫的周围存在着一种反常的儿童性关系。而且魔鬼还是"Vaterersatz",即魔鬼父亲的代替者,这个词弗洛伊德在其学术生涯的第一阶段中经常使用。最后,他艰难地产生了一个非常受压抑的想法,即认为魔鬼父亲与女巫母亲之间的联系非常紧密,形成一对"父母组合"[①]。因为对这个话题十分感兴趣,他还写了《一种 17 世纪的魔鬼神经症》(*Eine Teufelsneurose*),是关于 17 世纪奥地利一例魔鬼契约事件的。在一封信中,弗洛伊德曾说自己

---

① Luisa de Urtubey, *Freud et le diable*, Paris, PUF, 1983, p. 54; J. B. Russel, *Mephistopheles*, op. cit., pp. 228 – 229.

已经定购了15世纪末非常知名的鬼神学论著《女巫之槌》,要对其进行"热情的研究"。在这封信中弗洛伊德还解释了为何女巫能在天上飞,他提出"大扫帚可能是阳具大老爷"。他倾向于认为她们的淫乱行为是一种"原始性崇拜"的残留,还补充说:"因此我梦想着一种极端原始的魔鬼宗教,它的仪式都是秘密举行的。"[①]这番言论似乎与弗洛伊德的一贯观点不是特别吻合。因为他一贯都认为上帝和路济弗尔只不过是传说中的人物而已。他不是写过,魔鬼只是集体幻想的产物,其基础是一种偏执狂的妄想,并包含了合理化的幻觉吗?"对我们来说,魔鬼是邪恶的、被社会排斥的、受压抑的欲望,流露着被抑制的冲动。我们可以轻易地避免像中世纪那样将这些心理创造投射到外部世界中来,我们让它们产生在病人的内心生活中并呆在那里。"(《一种17世纪的魔鬼神经症》)从这个角度上看,冲动的"魔鬼化"已经进行,因为要是没有促使冲动被视为不祥根源的道德意识,那么冲动在人身上也无所谓好无所谓坏了。一位评论家总结道,在弗洛伊德看来,与"致力于抑制大部分心理活动的负责道德法则的高等原则、超我和上帝"不同,魔鬼力量并不坏。[②]

我们并非要在一位思想进步的伟大人物身上找茬,但我们还是会发现,弗洛伊德对撒旦形象的看法存在着明显的内在矛盾,特别是在他学术生涯后半期,弗洛伊德对文化现象表现出越来越浓厚的兴趣,难道撒旦让他想起死亡,就像兰克1914年那样?一位研究弗洛伊德思想的专家注意到,弗洛伊德的研究方法前后并

---

① Ermanno Pavesi, «Le concept du démoniaque chez Sigmund Freud et Carl Gustav Jung», dans J.-B. Martin, M. Introvigne (éd.), op. cit., p. 334.

② Ermanno Pavesi, «Le concept du démoniaque chez Sigmund Freud et Carl Gustav Jung», dans J.-B. Martin, M. Introvigne (éd.), op. cit., p.335; L. de Urtubey, op. cit., p. 62.

不一致，因为“对魔鬼形象的忧虑引发了多种多样的防卫体系，且基本不成功，无法避免奇怪的、不符逻辑的或错误的内容出现”[1]。所以，在对这个问题作结论时，要对弗洛伊德进行公正的评价，他正处于转变时期的尴尬时刻。相信外在魔鬼大概在民间仍是主流。对孩子来说，这个观点通常都是教理书灌输给他们的，至少在法国和荷兰是如此。要是能知道弗洛伊德年轻时他和他的同龄人在这方面是怎样的情况，将会很有意思。弗洛伊德关于无意识的发现表明，他应该能够在涉及神秘题材时克制明显的焦虑情绪，哪怕是用明显的前后不连贯来抵制它。而对于无论自愿还是被迫接受强势基督教文化影响的知识分子来说，内心魔鬼并不是没有危险的文学游戏。弗洛伊德广为人知的悲观思想与“世纪末”这一批数量众多的思想家、艺术家的悲观是一样的，从这个角度出发，问题就好理解了。不仅是因为他压抑对魔鬼的恐惧，还因为在他内心深处偶尔也会不合逻辑地相信撒旦崇拜，即相信这个形象是存在于人体之外的，虽然他一直号称这是传说。1921 年在英国的埃及学专家玛格丽特·默里身上也出现了这种情况，当时她声称能从“科学上”证明巫魔夜会的真实性。她从中看出的是一种欧洲对角神上帝崇拜的神秘残余。[2]作为与默里同时代的人，弗洛伊德同样参照了雨果或德拉克洛瓦所颂扬的关于反抗天使的浪漫主义观念，而反抗天使对弗洛伊德的吸引力还要大过对这两人的吸引力，它将弗洛伊德引入到了人类无意识的思想迷宫。它就像一个典型的反抗铁腕天父命令的儿子，天父通过魔化冲动来迫使它压抑冲动。暗地里对冲动重新肯定，这根本不会导致撒旦崇拜。它与当时欧洲正广泛流行的魔鬼无罪运动有相似

① L. de Urtubey, op. cit., pp. 55, 62, 101.
② M. Murray, op. cit., introduction, note 7.

的地方。你前脚把魔鬼赶走，它后脚就杀了回来，但它扔掉了以前基督教色彩的老一套，拥有了浪漫主义文人赋予路济弗尔的英俊外表，以及因个人崇拜升温而导致的极度自我欣赏。

后面的路还很长，起先仅用魔鬼来隐喻生命、性和死亡，而后又让人宣称"魔鬼就是我"①，这是极端的自我中心主义。不过，在弗洛伊德之前或与之同时代的人中，就已经有很多人表现出这种倾向，但他们不一定都同意这位维也纳名人的观点。因为魔鬼内在化具有远远超越政治和宗教舆论的特点，这些言论有的主张从艺术发展到生活，有的正相反，有的甚至要与多少发展得不错的邪恶撒旦信仰共存。在通俗小说家当中，保尔·费瓦 1874 年创作了《吸血鬼城市》，这是一次对黑色小说的滑稽模仿，书中的主角就是安·拉德克利夫本人。塞雷纳是一座有着成千上万坟墓的幽灵之城，但在里面魔鬼仍存在于思想之外。这部小说的寓意与斯托克 1897 年的著名小说《德拉库拉》相同，弗雷德里希·威廉·穆尔瑙从后者中汲取的灵感使他在 1922 年导演了优秀影片《吸血鬼诺斯费拉图》。所有人都知道被吸血鬼咬过一口的人必然会成为这群活死人中的一员。只有彻底毁灭才能使他解脱，就是让某个慈悲的人在这个已不是人类同胞的人心上扎一根木桩。魔鬼与人类两界是泾渭分明的，而且，虽然人们会因吸血鬼的噬咬从人类世界进入到魔鬼界，但反过来从魔界回到人间则是不可能的。在艾米尔·艾克曼和格拉蒂安－亚利山大·沙特里安 19 世纪 50 年代到 60 年代期间创作的 20 余部魔幻故事中，人魔界限变得更加模糊。他们沉迷于人身上更具兽性的方面，故事的主人公都变成了传统意义上与撒旦世界相关的动物：母猫、猫头鹰、乌鸦、蝙蝠甚

① Jean-Didier Vincent, *La Chair et le Diable*, Paris, Odile Jacob, 1996, pp. 272, 275.

至包括《于格狼》里面可怕的食肉动物。文学就这样夸大了从祖先流传至今的害怕心理，让人毛骨悚然，因为他们害怕埋藏在自己内心深处的东西。对利勒亚当的奥古斯特·维利耶笔下朦胧而冷酷的世界来说也是如此，他是研究爱伦·坡和美国文学的大行家，能够用简单的方法制造恐惧或紧张，精致地刻画出堕落的灵魂。他在《残酷故事》(1883)、《特里布拉·博诺梅》(1887)、《新残酷故事》(1888)中说："我们看不到魔鬼，但是能看到他的影响。"通灵论和秘传术对维利耶产生了深刻影响，比如他的作品《神秘交感》讲述了一个年轻男子死后与一个牧师的交流，是通过一件接触过坟墓的大衣来进行的。莫泊桑(1850—1893)没有涉及任何魔鬼题材，他只是描写 19 世纪下半叶普通人的生活。但他也提过另一世界的突然倒戈(1881 年《在水上》)，表面秩序的混乱(1883 年《显灵》)和奇异现象(1882 年《磁气感应》)。莫泊桑是清醒的悲观主义者、冷静无情的心理学家，并最终走向疯狂，因为他的作品在读者心中造成的战栗必然来自他自身的恐惧。[①]作为与弗洛伊德同时代的人，莫泊桑属于感到文化中出现一种危机的那部分人，因为缺乏过去那样的信仰支撑，魔鬼发现也显得沉重而难以承担。

控制未知

另外一些人对实证主义和科学万能论抱十分怀疑的态度，他们发表了一番针对所有现有宗派的冒犯言论。在法国，这些人被视为"颓废派"。他们崇尚混乱和病态，在年轻人面对管教他们的成年人常有的不耐烦之外，他们还对未知和蒙昧提出了深刻的疑

① J.-B. Baronian, op. cit., pp. 89, 102 - 105, 118 - 126.

问。[1] 这是一个非理性高涨、感觉自身受到威胁的教会与众多蔑视教会的人之间斗争不断升级的时代。在大众的言谈中，在孩子们的教理书中，魔鬼再次频频现身，我们已经看到这一点。魔鬼也重新出现在一个更复杂、更不稳定的领域里，这就是从19世纪90年代起因秘术和魔鬼崇拜的振兴而兴起的超自然领域。埃利法斯·莱维留下的好几部遗作推动了魔鬼题材的进一步流行，包括《掠夺者之书》(1894)以及之后的《大奥秘——揭开秘术的面纱》(1898)。约瑟芬·佩拉当因小说《极度邪恶》而受到巴尔贝·道雷维里异乎寻常的热烈吹捧。《极度邪恶》是佩拉当在1884到1908年间创作的一套总共21本的丛书《拉丁民族的衰落》中的第一本。在这套书中他指出，上层力量主宰着人的命运。

魔鬼的回归却是从1874年就开始了：这一年儒勒·巴尔贝·道雷维里从1858年开始创作的作品《魔鬼一派》出版了2200册。作为一个要求完整保留传统的信徒，巴尔贝·道雷维里在书中的6个短篇小说中探究了罪恶和堕落的主题，6篇小说各写了一个女人，而这些女人都是魔鬼的杰作。在《一盘惠斯特牌局中的底牌》中，德·斯特拉斯维尔夫人杀了自己的长女以及这个女儿在为一场天主教所不容的爱情中怀上的孩子，最后德·斯特拉斯维尔夫人几乎是高兴地服毒自杀了。巴尔贝大概自己也没察觉，他重新回到了“悲剧故事”道德教化的路线，尤其与卡米主教17世纪初创作的小说类似。[2] 驱除女巫时期人们所持的人类悲惨命运观在这个实证主义盛行的时代再次抬头。在《魔鬼一派》中，被淫荡、傲慢、歇斯底里或虚伪所控制的人物却被写成有血有肉的凡人，这使持正统观念的人对此产生激烈反应，但它也为其他各类型的文学提供

---

① J.-B. Baronian, op. cit., pp.127 - 163. 关于法国颓废派的论述。

② 见本书第四章。

了素材。总之，魔鬼重新获得人们的重视，它在人的心里面翻江倒海。这是教会传统与当时文化观念中有所增强的个人意识两者综合的结果。巴尔贝·道雷维里被控有伤公共道德并遭追捕，但这么做的后果只是让他的书更加畅销。他的影响力十分可观，不仅影响了基督教徒作家如于斯曼（皈依前后均是）、莱昂·布洛瓦和莱昂·都德，还影响了“颓废派作家”，像让·洛兰、奥克塔夫·米尔博、皮埃尔·卢伊和儒勒·布瓦。

作为巴尔贝的密友，莱昂·布洛瓦也像他一样刻画了人们被上帝抛弃后的绝望。《血汗症》(1893)和《使人不快的故事》(1894)描写了“灵魂的腐败”来表现魔鬼针对上帝安排世界的计划所采取的行动，目的是让凡人对“可能的永罚感到非常害怕”。至于儒勒·布瓦，他和佩拉当一样是个“魔法师”，沉迷于秘术和象征主义，著有多部文学作品、一部历史专著《魔鬼崇拜与魔法》(1895)以及一篇“心理玄学”文章，叫作《现代奇迹》(1907)。约里斯－卡尔·于斯曼（1848—1907)则是一位杰出的文化使者，在1884年的作品《逆流》中，于斯曼否定一切当时流行的东西，推荐了一些被忽视的、不知名的作家和艺术家，如修拉、罗普斯、魏尔伦、利勒亚当的维利耶。1891年出版的《在那儿》走得更远，描写了当时巴黎人迷恋神秘的生活。通过对吉尔·德雷形象的描绘，于斯曼将鬼神学家理解中从前的魔鬼崇拜与当时的魔鬼崇拜联系到了一起，尤其是与秘密社团成员进行的黑弥撒联系到一起。20世纪是以对鬼神活动的真正迷恋为开端的，这些活动此时已经达到了集体疯狂的程度。1903年，加布里埃尔·勒盖编写了《黑弥撒》，里面写道，德蒙特斯班侯爵夫人[1]也沉迷于此。同年末，《黄油碟》也出版了

① 德蒙特斯班侯爵夫人是法国国王路易十四的情妇。——译注

一期关于黑弥撒的专刊。①"堕落的"道德确实是一种个性危机，一种对自我发现的忧虑，这种忧虑在巴黎之外的地方有其他表现形式，但其激烈程度是相同的：在维也纳以弗洛伊德为代表，在英国以斯蒂文森或爱尔兰人奥斯卡·王尔德为代表。王尔德在他 1895 年那起轰动一时的官司之前，一直备受爱尔兰知识分子的推崇，他同时也深深影响了法国人和他们的时尚，如 1892 年 1 月时兴的绿色扣眼，就象征着"王尔德的唯美主义在他生活习惯中的延伸"。王尔德地位的疯狂提升带有一丝被加重的悲剧意味，即使他的悲剧意义不似斯蒂文森那般难以摆脱。斯蒂文森在《化身博士》(1886)中也探究了人类性格的最深处。1911 年，纽约的一位弗洛伊德的同行兼对手欧内斯特·琼斯编写了《噩梦、女巫与魔鬼》。②他认为，基督徒将魔鬼当作自己的主要敌人是有道理的，因为魔鬼代表的是性欲的力量，而性欲正是宗教试图要消除的。在琼斯看来，所有魔鬼的化身，尤其是女巫，都与权力和镇压问题有关。魔鬼既可以象征父亲对儿子的仇恨，也可以象征反抗中的下一代对上一代的仇恨。我们看出，他的看法混杂着基督教、弗洛伊德和浪漫主义观念，它们将形成一种尝试自我控制的美国方式，其手段是充斥着宗教参照的心理分析。

在法国，让·洛兰(1855—1906)对邪恶的迷恋属于同一个文化体系。洛兰就像人们对其作品《弗卡斯先生》(1901)中一个人物的形容，是个"丑陋灵魂的观看者"，他还对虚伪颂扬有加。他认为，人或物从来都不是其在一开始显示出的样子。在他看来，一切都着了魔，被神秘力量秘密操纵着，都是充满谎言、邪恶的、不正常

① «Messes noires», *L'Assiette au beurre*, 12 décembre 1903 (dessins de Hradecky, Orazi et Ardengo).

② J. B. Russel, *Mephistopheles*, op. cit., p. 229.

的:的确属于这世界一部分的地狱,他尖锐揭穿的面具,因与梦幻紧密结合而更加令人困惑的现实问题,都是如此。虽然我们无法非常清楚地确定这次魔鬼崇拜升温的社会影响,但至少有一点是肯定的,就是它并不仅仅局限于狭隘的秘密团体或喜爱颓废文学的精英读者群中。莫里斯·勒纳尔(1875—1939)发表过十来部关于超自然现象的短篇小说,其中大多数发表在《早报》这样的报纸上。勒纳尔非常关注科学进步,他在小说中把它们表现得像是狂热的通俗喜剧,比如《莱尔纳博士》中的主人公是一个典型的疯子学者,这让人联想到弗兰肯斯坦,莱尔纳博士在西方人想像中的影响持续至今,在系列电影《007》中体现得尤为明显。勒纳尔宣扬理性有它的重要性,但又说"一切均可别样存在"。在一篇名叫《不变之旅》(1909)的小说中,一个男人用法术迷惑了一个女人,让她在固定时间来找自己,女人死后还继续这么做,每次来时身体都腐烂得比上次更厉害。恐怖从平常事物中显现出来。作者创作这种恐怖文学作品是想让读者感到,某个人们不可能认识到的东西正在影响人类的命运。在这一点上他与约瑟夫-亨利·罗尼(大)看法一致。罗尼生于布鲁塞尔,1887年创作了《女巫》。在他的《年轻的吸血鬼》(1920)中,女主人公即年轻吸血鬼多次散播一种对她"世界外来人"的身份令人担忧的怀疑。用一种看似"科学"的方法对这种情况进行分析,这就像一场病,作者通过这种办法悄悄消解了当时人的科学信仰,而为读者打开了超自然世界的大门。超自然被认为可能与人类世界和其他智慧共存,其中一个种族就是吸血鬼。关于隐藏的威胁,与自己不同的他人这些主题,无论是在美国还是许多欧洲国家,后来都会有广泛的发展。美国拍了电视剧集《X档案》,而欧洲人对此剧集也是十分喜爱。这不是外在魔鬼概念的一种延续吗?它去除了基督教的传统形

式,当时的情形是,邪恶概念的个人化和心理学化在不断发展。恐怖在害怕真正非人类生命与害怕隐藏在每个人内心深处的生命两者间摇摆不定。在科学上明确否定超自然,或者把超自然尊为神,每个作家的作品都不会超越这两个极端,无论其形式是内在魔鬼还是外来威胁。

这一时期魔鬼言论的增多,其最令人忧虑的方面在于,魔鬼崇拜发展得像一个秘传教派,催生出一些坚定的社会小团体。1893年,巴塔耶博士发表《19世纪的魔鬼》,收录了前帕拉斯女神教女祭司黛安娜·沃恩的揭发词。“帕拉斯女神教”是一个魔鬼教派,成员主要是犹太人和共济会会员。沃恩表现得很后悔,声称要揭露一个企图攫取世界权力的阴谋。这一事件使正统舆论大为感动,《十字报》的态度就很具代表性。甚至连1925年被封为圣人的圣德肋撒修女也给沃恩写过信。[1]1897年圣德肋撒修女去世,她的自传《一个灵魂的故事》出版,我们可以想像,同一年,当反教权的记者莱奥·塔克西尔揭露说帕拉斯女神教和沃恩均是纯粹的捏造时,他的话引发了怎样的混乱。这对教会成员来说显得尤为残酷,教会现在采取守势,正让魔鬼在19世纪最后10年的教理书中重新流行起来。塔克西尔揭露了一场争夺文化和精神领域控制权的激烈斗争,他同时还指出了魔鬼想像在当时的理性与科技社会中的重要性。这不是单纯地回归几世纪前的传统,而是由形形色色的作家和艺术家推动了超自然话题的流行。只有从一个悲观主义背景出发才能真正理解这场知识骗局的成功,而持悲观思想的也不仅只是教会。许多人通过文学或美学上的震颤来驱散心里的害怕,一些人是为了忘却人类失去上帝后的孤单,另一

① G. Minois, op. cit., pp. 98–99.

些人则是为了控制隐藏在自己身体里的兽性，还有一些人是为了驱赶鬼魂、吸血鬼和魔鬼。它们的样子不似从前的传统形象，但这些人肯定地相信，它们充斥在这世上的各个角落。不管是新兴的精神分析学，还是世界摆脱魔法的观点，都不是一定能促进乐观思想的滋长，但它们增加了恐怖的情景，让人们感到，无论是成就巨大、产生了疯狂学者或过于骄傲的弗兰肯斯坦的科学，还是人们可以随意取笑的宗教，没有一个解释体系足以破译自然这一本深奥的书。严格意义上的魔鬼教派可能从这片危险的土壤上萌芽，它就像是对现行教条的极端否定，它宣告魔鬼颂扬中存在的唯一真理，魔鬼是它周围无望世界的唯一主宰。因为这些教派创始人的宣言往往隐藏着一种个人的狂热，拒绝任何上帝以及除本人之外的任何指导。这些人走到了冲动和欲望的极端，这些欲望是精神分析在当时揭示出来的。他们坚持的新思想认为，隐藏的黑暗力量受到了压制，它们对个人来说是有益的，而产生压抑的外在控制要求却是不好的。他们与大众隔绝，要完全消除犯罪感，或至少去接近这样的理想状态。这类魔鬼教派的创始人之一阿莱斯特·克劳利（1875—1947）生于一个英国的清教徒家庭，曾在剑桥读书，后来开始信奉秘术。1912年克劳利成为东方圣殿骑士团（OTO）的成员，并创建了英国分部。他给自己取名巴弗梅，这个名字既代表运载殿骑士们被指控崇拜的两性偶像，又是秘术的象征，从中也可看出他与埃利法斯·莱维的思想是一脉相承的。1920年，克劳利在撒丁岛建立了一座魔鬼修道院，在里面举行性狂欢，其间参与者还会吸食毒品。在其中一人死亡后，克劳利被驱逐出境。克劳利最后死于美国，留下10多部著作和一本杂志《路济弗尔》。克劳利的门徒包括肯尼斯·格兰瑟、查尔斯·斯坦菲尔德·琼斯和威尔弗雷德·史密斯，这些人主持着OTO。还有一些门徒创

建了别的异教组织,如"地狱天使"、"撒旦奴隶会"等,"最终教会"的创始人查尔斯·曼森也属于这个派系。克劳利的忠实信徒杀害了5个人,包括影星罗曼·波兰斯基之妻莎朗·塔特,她在1969年遇害。他们杀人后都会用被害人的血在墙上写一些与魔鬼有关的话。这种现象今时今日在美国仍有很多,之后会有论述。[①]

纸上魔鬼?

与19世纪末魔鬼流行的程度相比,20世纪上半叶在魔鬼方面的表现就比较苍白了。在两次世界大战期间,尤其在纳粹对犹太人进行大屠杀的时候,人们继续在提关于邪恶的问题,而且是用一种尖锐的、悲壮的方式。不过照这个样子,撒旦在确切的领域之外几乎不再受人欢迎,除非作为纸上的魔鬼,存在于文学或艺术中,但文学对它的关注已不如从前,艺术对它也并不重视。从18世纪就开始的衰落趋势此时也就愈加明显。自从君士坦丁大帝皈依基督教以来,第一次有越来越多的西方人脱离基督教传统,而原因往往只是,他们根本没有受到以此为基础的教育。法国北部的产矿区就是这种情况,这些地方很早就已经非宗教化了。只有女人们才偶尔在星期天去教堂,而男人都是在外面等她们,他们三五成群泡在小酒馆里,或是玩一些集体游戏,像射箭、滚球或驯鸽。大批到煤矿区来打工的波兰人因为对宗教的虔诚态度而显得与众不同。这也使他们与其他受到工会运动、共产主义和社会主义深刻影响的劳工之间的差异愈发明显起来。不仅是20世纪的下半叶,[②] 整个20世纪

---

① 见本书第七章。

② J. B. Russel, *Mephistopheles*, op. cit., p. 252. 他将魔鬼现象仅局限于20世纪的末期。

里，这种宗教信仰的倒退现象都很突出，只是各个国家的表现不尽相同。马克思主义可以填补一部分空白，因为它对历史进步和人类解放提出了一种新的希望。其他的一些思想流传范围也越来越广，它们都强调人本性的善良，或至少对超验价值观提出质疑，并且宣扬一种道德的相对观念。乌托邦式的社会梦想与个人地位的提升，这两者传递的信息显然不同，但它们都强烈反对像从前那样臣服于上帝意志——就是那个一成不变的上帝，这同时也摧毁了古老的魔鬼恐惧心理的基础。

虽然尽了一切努力，甚至有时加上他们最顽强对手的力量，现行教会还是无法阻止欧洲人自我地位提升、个人解放的过程，它使宗教活动在20世纪下半叶遭遇大幅度衰退。文学就是很好的证明，因为此时魔鬼题材只是零零星星地被提及。魔鬼出现在一些信仰基督教的大作家笔下，或是在一些非常特定的体裁中，如正在向科幻小说发展的幻想小说，以及侦探小说。侦探小说还保留着黑色小说的痕迹，而黑色小说又是从16世纪的悲剧故事发展而来的。在脱离教会的同时，撒旦也淡出了人们的思想。这种情形至少一直持续到撒旦在20世纪最后三十几年里再度大范围流行，但这次的基础与之前截然不同，这次的流行的基础是最通俗最新颖的大众传媒。

在皮埃尔·马克·奥伦（1882—1970）身上就体现出这次魔鬼题材的没落过程。在他1920年的《黑色猎豹与让·马林》中，奥伦甚至想像魔鬼将完全消失。然而他在《恶念》（1923）中又重新提到魔鬼契约的概念，在《夜菊》中又探究了关于浮士德的传说。我们可以说他走的是幻想小说的一般路子，因为他的小说中充满了推理谜团，他知道通过赋予作品一种奇特的氛围、一种魔法的灵感来激发人的意识，但又不过分扰乱它。皮埃尔·韦里，亚利山大·阿

尔努，让·卡苏效仿他的方式探究这个奥秘，但收效不大。马塞尔·艾梅（1902—1967）则创造了一个因幽默和讽刺而显得轻松的梦幻世界，有《绿色母马》（1933）、《穿墙兽》（1943）和《蛇》（1943）。还有一些作家从民间故事和传说的宝库中汲取素材，里面就包括蛇女，这是汝拉省人信仰中一个浑身是蛇的女孩。阿纳托尔·勒布拉兹把布列塔尼地区的传说写成小说收录在《太阳与薄雾的故事》（1913）中。他将它们作为背景保留下来，以表现对死亡的特殊感觉，在布列塔尼死亡被拟人化地取名"安库"。故事中的超自然现象是一场雾，它比自然中的雾更加难以穿透。同样，亨利·普拉在《山里的狡猾人》中描绘了从前奥弗涅地区的生活，还搜集编写了一部《故事宝库》，从 1948 年到 1962 年共出版了 13 册。其中《镇上的巫师》（1933）和《狼皮人》（1950）中也包含了普拉自己的创作灵感。至于克洛德·塞尼奥尔，他的作品中既有幻想小说，像《穿木屐的魔鬼》（1959）、《烦恼》（1960），还包括民间故事集，比如很多册的《魔鬼福音书》（1964）。在《魔鬼福音书》总共长达 900 页的篇幅里面，老百姓想像中的魔鬼很少是神学传统中浑身长毛、头上长角的样子，而是经常通过它在人间的奴仆来现身，包括施咒术的、驯狼的、鬼上身的、魔法师、巫师……魔鬼被嘲笑、愚弄，被赋予同它的猎物相似的欲望。如果有人能找到并打碎装着魔鬼生命的蛋，那么它也会死去。[①]是应该认为魔王已经停止惊吓普通农民，还是相反，认为也许魔鬼从未像诺曼底地区的记载以及从城市来驱魔的教会人士对它的描述让人以为的那样，真的让农民那么害怕过？或者我们应该认为，乡村作为社会中的最后一部分正在经历从角神魔鬼到内在魔鬼的巨大文化转变？因为魔鬼在现

---

① J.-B. Baronian, op. cit., pp. 209 - 211, 224 - 226. Claude Seignolle, *Les Évangiles du diable*, op. cit., pp. 822 - 825.

在的乡村文化中一直保持着深刻影响，但它是人类邪恶冲动的象征，而不是高大的撒旦，来自惩罚罪人的地狱。1970年左右，在一次在法国寻访巫师的民族学现场调查中，情况就是这样。在搜集到的故事中，没有传统的魔鬼形象，有的都是与人类欲望联系在一起的邪恶力量。[①]也许女巫驱除时代所尝试的魔鬼移植已经随着它所代表的恐怖文化而濒临失败边缘了吧。这段持续几个世纪的插曲即将画上句号，它让我们更明白，为何内在魔鬼在乡镇里比外来的超验性魔鬼更容易被提起。无论如何，在众多作者的带领下，民族志资料搜集的加快显而易见，其中最重要的一位毫无疑问是阿诺德·范·根耐普，他从1937到1958年编写了共8册的巨著《当代法国民间传说手册》。这种研究往往传达一种想法，即每当其中一个持有人去世时，一项共同财富就无法避免消失的命运，所以要赶快把它们记录下来。对一个正在逝去时代的眷念给这样的行为增色不少。面对现代化的冲击，路济弗尔的境遇大不如前，无论是乡村还是知识界都不再重视他，日常生活的非神圣化已经在这两个领域蔓延开来，只有极少数作家还在试图抑制这个趋势。

一些人仍在固执地寻找魔鬼存在的蛛丝马迹，比如乔治·贝尔纳诺斯，他在自己的全部作品中都是这么做的。《在撒旦的阳光照耀下》(1926)中，他接近了魔鬼。随后在《乌义纳先生》(1946)中他指出，魔鬼与人、烦躁和存在的痛苦紧密联系在一起，但不与猎物串通的话它是无法发挥作用的。《在撒旦的阳光照耀下》里面的多尼桑神甫，在牺牲精神的推动下愿意听魔鬼使唤，于是他

---

① Jeanne Favret-Saada, *Les Mots*, *la Mort*, *les Sorts*. *La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1977; Jeanne Favret-Saada, Josée Contreras, *Corps pour corps*. *Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1981.

遇到扮成马贩子的魔鬼。最终他因精疲力竭而接受魔鬼的帮助，从被守护他的祷告天使彻底抛弃的窘境中解脱出来。他让撒旦听从自己的指挥。但是，多尼桑犯了骄傲之罪，图谋打探魔鬼的秘密，从而让魔鬼找到机会逃走。[①]贝尔纳诺斯信奉基督，从他的笔下传达出宗教教义，他还在故事中引入冷静的思考，体现出魔鬼观念的越来越心理化：他的语气充满了对多尼桑神甫经历真实性的怀疑，认为这可能只是因为疲劳和斋戒而产生的幻觉。这让人想起陀斯妥耶夫斯基的笔法，他在《卡拉马佐夫兄弟》中(1878)塑造了一个非常大众化的魔鬼，这魔鬼有点老迈、白发苍苍，还有风湿病。在这部作品中陀斯妥耶夫斯基冷静地探究了人类性格中最难以捉摸的方面。同样，我们还会想到卡佐特的《恋爱中的魔鬼》，书中梦境和现实交织在一起，这是对魔鬼能作为藏身之处的内心深渊的首次探索。托马斯·曼则旧瓶装新酒，创作了《浮士德博士》(1947)，他认为魔鬼看不见摸不着，只有通过人的境遇才能表现出来。至于丹尼斯·德·鲁日蒙则试图在《魔鬼部分》中让堕落天使重新焕发活力。在鲁日蒙眼里，魔鬼无处不在，在希特勒或斯大林背后，在人类的每一次苦难中，都有魔鬼的影子。[②]他让魔鬼淹没在世界的邪恶海洋中，反而让魔鬼地狱之王这个传统定义的可信性以及16世纪以来使这个定义正当存在的统一宇宙观的可信性消失殆尽。特别是希特勒的面孔，根本不需要通过与魔鬼的脸孔重合起来去体现一种无名的恐怖。在北约科索沃战争之后的1999年3月，魔鬼不是也被塞尔维亚人用来形容克林顿，而且同时被美国人用来谴责塞尔维亚总统吗？

---

① M. Milner, dans M. Milner (dir.), op. cit., p.256.

② Denis de Rougemont, *La Part du diable*, nouvelle version, Neuchâtel, La Baconnière, 1945.

从20世纪上半叶起,魔鬼传说的衰落就已经很明显了。一本天主教杂志在1948年推出一期加厚的《撒旦》专刊,里面刊载了多种鬼神论观点,从驱魔法——它被视为必须进行的斗争——一直到弗朗索瓦兹·多尔多的言论,她在宗教观念的背景下,将善恶或压抑欲望作为教育的基础知识进行讲授,确立了精神分析学的传统方法。[①]这之后,众多文化介质从这些魔鬼形象中只借鉴了一种联想能力,没必要刻画得太细致,似乎读者的无意识能自动了解深藏在难以言说的暧昧情感之下的全部东西。由所谓"黑河"流派小说发展出来的通俗幻想小说就是其中一种。这些小说从20世纪50年代起全由同一个编辑以"焦虑"系列出版,作者包括B.R.布鲁斯(罗歇·布隆德尔的笔名),科特·斯坦纳(安德烈·吕埃朗),以及伯努瓦·贝克尔。贝克尔写的还是弗兰肯斯坦这个人物。他们受以H.P.洛夫克拉夫特为首的盎格鲁撒克逊派的影响,却经常把这个题材放到现实环境中去处理,比如一个侦破谜局或一个阴森可怕的故事。他们的风格也因此通过通俗小说和日常幻想小说向悲剧故事靠拢。并且效法卡斯顿·勒胡(1868—1927),往往通过眼色和故弄玄虚来弱化恐怖效果。[②]一个有趣的事实是,贝尔纳诺斯有一个儿子叫米歇尔,他经常以米歇尔·塔尔伯特的笔名写这类小说,比如1964年的《死者守灵》[③]。

对于20世纪欧洲魔鬼文学和艺术形象的转变,我们还缺乏一个全局审视的眼光。目前只能划分几个重要阶段来进行说明。17世纪欧洲各地一致的善恶观已消失,这使魔鬼题材能够自由地去

---

① «Satan», op. cit.

② Gaston Leroux, *Le Fantôme de l' Opéra* (1910), *Le Fauteuil hanté* (1911), *L' homme qui a vu le diable* (1912), *La Poupée sanglante* (1924). J.-B. Baronian, op. cit., pp. 178 - 182.

③ J.-B. Baronian, op. cit., pp. 230 - 234.

适应各个国家的特定文化。在非宗教力量占上风的法国,魔鬼掩盖了自己面目直至变得模糊不清,悄悄隐身于侦探小说的现实主义当中,它可能不像盎格鲁撒克逊派被深深打上魔鬼的烙印,比起美国的"恐怖小说"来肯定也差远了,"恐怖小说"往往充满了神秘气氛。再向东一些,奥匈帝国对魔鬼有自己的看法。不光有弗洛伊德的观点,还包括三个犹太人的思想,他们都于1882年或1883年出生于布拉格,分别是:卡夫卡,他有"一系列千篇一律的噩梦";欧内斯特·外斯,"灵魂罪恶史"的勤奋记录者;以及莱奥·佩鲁兹,"最后审判的大师"。佩鲁兹后来移居以色列,1957年在那里去世。在佩鲁兹的世界里,生活除了恐怖什么都不是。在他的小说中(《最后审判的大师》、《石桥下的夜晚》、《胆小鬼》、《第三粒子弹》、《要滚向何处,小苹果》等),人类只是残酷上帝的消遣工具,"因为上帝种种别出心裁的惩罚而从永恒的烦恼中"解脱出来。有思维的生物只是一个小丑或是一个神意的反叛者,因而最终都是悲剧收场:要么毁灭了自己喜欢的东西,要么给自己留着最后一粒子弹,还认为是在按照自己的自由意志行事。在认为自己必将下地狱的绝望下,佩鲁兹选择了自杀。《博利巴尔侯爵》(1930)和《瑞典骑士》(1936)或许也能算得上是他的代表作。前者叙述的是一个看不到希望的故事。侯爵的鬼魂带领几个军官消灭了两个团,因为他爱上了一个死去女人乳房上纹着的一株蓝色的毛茛。博利巴尔最终附身在一个年轻的德国军官身上。魔鬼走的路是不可进入的,这些路是人类进入末世的唯一途径,而末世是死人统治活人的世界。[1] 佩鲁兹如此根深蒂固的悲观思想产生自犹太文化以及他本人对16和17世纪的向往,那个时代正是

---

① Leo Perutz, *Le Marquis de Bolibar*, Paris, Albin Michel, 1991. 书中提到的佩鲁兹作品都可找到法文译本。

善恶在教会大旗下走向文化统一的时候。《第三粒子弹》将我们带到了科尔特斯统治时期的墨西哥，一个路德派的德国人试图行刺科尔特斯。《胆小鬼》要说明，法国大革命差点在路易十三时期就在巴黎发生了。《石桥下的夜晚》用占星术、炼丹术和犹太魔法营造出一个迷人的氛围，作为16世纪末犹太女子埃丝特与皇帝鲁道夫二世在布拉格相爱的背景。一切都不存在，历史没有任何意义，佩鲁兹的每本书都是这么说的。《石桥下的夜晚》一书的结尾将读者带往作者童年时的布拉格，那时犹太人居住区正遭到摧毁。美丽的埃丝特啊，她的丈夫倾尽财富建造的一切均化为灰烬！

在折中派的地盘——比利时，必胜主义反宗教改革运动的残余影响与非常活跃的自由思想并存，从而产生一个关于奇异的独特流派。[①]这是一种反对因循守旧的文学，反对像雅克·布雷尔歌中所描写的那种平常世界的守旧观念。这不是思想家们效仿H.P.洛夫克拉夫特或是洛夫克拉夫特盎格鲁撒克逊派的对手，突然对此提出质疑，这是日常生活的断裂，一种渐渐导致混乱的扭曲。弗兰兹·埃伦斯(1881—1972)的作品并未提到上帝或魔鬼，他在《活人幽灵》(1944)中寻找幽灵，在《梦的眼睛》(1964)中探究人的激情，最终在《世界末日》(1967)中谈论末世。罗贝尔·普莱的《末世序曲》因为其悲剧题材而让人想起布拉格三位作家那些关于人类命运的苦恼思索，尤其是莱奥·佩鲁兹。当时最知名的作家让·雷(1887—1964)也热衷于写幽灵、怪物和魔鬼。他的目的是要提出，在神的世界与人的世界之外，还有第三种存在，在时间空间上都是一种增添和介入，而且因为它完全不能为生者所认知，所以

---

① J.-B. Baronian, op. cit., pp. 235 - 270.

是恐怕的。恐惧即从这个发现中产生,持续不断。在雷的代表作《噩梦馆》(1943)中,作者为结局作了精心铺垫,但主人公还是无法明白,他遇到的人是古希腊罗马诸神的转世,等他终于知道时,一切已经太迟了。《大夜曲》描写了一个堕落天使的世界,它们对死人的兴趣只在于恐吓他们,或以腐烂他们的血肉为乐。雷是一个深受罪孽、赎罪和禁忌思想影响的基督徒,他在这方面的想法有点接近盎格鲁撒克逊幻想派。比利时读者比法国读者更喜爱这类魔幻题材,因而雷的影响很大,至少从20世纪40年代起是如此。我们甚至可以说,他的影响是巨大的,如果再算上他以约翰·弗兰德斯笔名出版的系列小说《哈里·迪克森》。《哈里·迪克森》讲述了同名年轻主人公的百余次历险,雷自己认为这是他最优秀的创作之一,包括有《恐怖与历险故事》(1972)、《动物幻想画集》以及《巴勒的怪物》(后两部均发表于1974年)。[①] 雷对许多作家的创作都产生了直接影响,如托马斯·欧文描写动物胜过人,甚至人都变成了动物。除此之外雷还对比利时真正的特产——连环画、还有电影都有一定影响。[②] 至于米歇尔·德·盖尔德罗德(1892—1962)则在他创作的剧本中建造了自己的迷幻与恐怖世界,里面扮演有浮士德,拟人化的死亡,还有魔鬼。他非常想要表明,自己能掌控任何事物,并把地狱呈现于舞台上,以至于有人写道,盖尔德罗德是"给魔鬼打下手的"。这不是博斯画中的阴暗世界,那些在魔鬼骗局描写中出现的古老通俗讽刺演变成了恶作剧,它产生的欢笑可以释放不安。盖尔德罗德《巫术》(1941)里的12个朦胧故事亦是如此。这些故事用第一人称写成,以一种更令人不安的笔调探索神秘和丑陋。其他一些作家的作品也涉及存在的恐怖。

---

① 标注的是法文译本的出版时间。

② 将在本书第七章中有所论述。

莫妮卡·瓦托在《我是神秘人》(1962)中写到了魔鬼教派。在1974年汇集成册的《冰冷故事》收录的是雅克·施特恩贝格在50年代创作的一批作品,里面弥漫着焦虑和恐怖,突显了人类境遇的荒诞。在吉拉尔·普雷沃的《二月魔鬼》(1970)和《宽容的鬼魂》(1975)中,可以看出比利时式的对生活苦难完全绝望的观点。在普雷沃看来,人类只是存在于虚幻世界中的鬼魂或幽灵。与普雷沃相反,加斯东·孔佩尔在作品中运用的是戏仿、讽刺和色情描写。一个难以界定的整体特征将比利时比较多样化的文学潮流与英美和法国流派区分了开来。与伏尔泰的祖国——推行政教分离的法国相比,比利时就像特殊天主教的一个基地,经过西班牙统治时期的耕耘,它的文化中增添了不少焦虑,甚至是悲观色彩。但它用的是比英国、尤其比美国更加内在化的方式,我们将会在下一章中看到,内心魔鬼的要求只是要重新回到地狱的硫磺、火焰和鲜血当中去。

在法国,涉及超自然体裁的文学作品所处的地位不如比利时,其文化冲击相对英语国家也要小得多。直到最近这段时期,这一文学类型的主导者都是男人。这与英国的情况正相反,19世纪末以来英国涌现出了安·拉德克利夫、玛丽·雪莱、弗吉尼亚·伍尔芙、伊迪丝·华顿等许多女作家。别忘了,女作家创作的侦探小说也在销售上取得了巨大成功,比如阿加莎·克里斯蒂、艾丽丝·佩特斯,邪恶欲望啃噬了人的心灵,这也是她们作品情节展开的基础。① 这种文化与美学上的差异大概与各国的宗教和道德特点有关,部分也是因为妇女在法国社会中的地位不高,尤其当她们从事文学创作的时候。魔鬼题材在理性主义者与无神论者的嘲

---

① J.-B. Baronian, op. cit., pp.271 – 307, 关于近期魔鬼现象的分析,直至20世纪70年代中期;pp.288 – 293, 女性作家幻想作品的分析。

笑声中被扫地出门,但在相对有限的领域里它们又大举回潮。幻想小说家诺埃尔·德尔沃的作品《基督的血榨》(1948)、《阿尔费奥尼家的舞会》(1956)和《不死的蜥蜴》(1977)就是这种回潮的体现。德尔沃可能是基督徒,可以肯定的是,他在作品中宣扬教义,而且完全是变态的。他把全部作品都用来反对日常生活的非神圣化以及神意地位的倒退。教会发觉自己的影响力大大下降,而世纪之初还和他们势均力敌的对手如今也失去了不少锋芒,这两方面的因素都导致人们对超自然记忆的消退。秘术和秘传学说在文学中只占据着非常边缘的位置,超自然文学这一类极其通俗的作品除外。不过这些不太成熟的形式寄身于占星者、教派精神领袖和奥秘爱好者开创的信仰里,已经不再是能够与现行宗教相抗衡的意识形态了。它们为现行知识分子阶层所不齿,但在日常生活中却广为传播,不过这种传播是无意的,以至于它们也被大众化了。所以,它们成为了金玉其外的摆设,变成了只需要表面拥护的好奇。即使许多人会阅读占星文章,甚至会去咨询某个水晶球占卜的专家,但这往往是出于一种心理反应,一点残留的好奇心,或者只是为了给平淡的生活寻求一点小刺激。

超自然题材对法国社会相对微弱影响的一个额外表现可以从《幻想》杂志的经历体现出来。《幻想》创刊于 1953 年,长期以来它是唯一一家研究奇异、幻想和科幻小说的报刊,它的同道只有进口的美国连环画。许多法国作家借助这本杂志崭露头角,比如 1958 年到 1974 年间杂志的主编阿兰·多勒米厄,他对吸血鬼很感兴趣,痴迷于恐怖和死亡(《禁止的世界》1967);还有画家兼作家罗兰·托波尔,他的创作生涯就是 1960 年从这本杂志开始的。不过,《幻想》上发表的大部分作品都来自英美,确切地说都是效仿洛夫克拉夫特在美国大受好评的恐怖小说。20 世纪 70 年代的法国创

作者们很少对这类题材感兴趣。《幻想》1962年开设了一个定位于“异乎寻常”的专栏，但幻想小说的数量一点点减少，到1968年近乎绝迹。至于单纯意义的科幻小说，也仍为英美人所主宰，即便我们可以举出几位从事科幻小说创作的法国作家，如勒内·巴雅韦尔，皮埃尔·布勒，吉拉尔·克莱因。至于克洛德·克劳茨(又名帕特里克·科万)，他1974年的小说《巴黎－吸血鬼》讲述了德拉库拉伯爵经历的最后一次变身，因为运用了戏仿的诙谐文本而显得与众不同。

一位对幻想小说十分内行的专家在其论著的结论中提出，幻想小说这种真正的“反文化言论”在法国被当作一种二流体裁，而在英国、美国、德国、俄罗斯都不是这样。[①]这种差异虽然作者没有进一步说明，但我认为大概与每个社会中魔鬼的地位不同有关。文学的发展道路表明，20世纪撒旦的形象就像驴皮一样越变越渺小，尤其在越来越多的西方人眼里它已经走向内在化。从民间传说也可以看出，魔鬼进入人体内，与人的欲望纠缠在一起，忍受着人的缺点。有时魔鬼是如此脆弱，以致变得可怜起来，就跟一个普通凡人一样。不过这个总的趋势虽如此，但它在各地的进展程度并不相同。从欧洲西北部一直到大西洋，在这方面就有两种截然不同的表现，以比利时为界分成两派。南边，在哲学思想、1789年《人权宣言》以及积极的政教分离思想长期影响下，法国认为魔鬼只是体现在每个人身上的对邪恶的定义，甚至只是一个取乐的因素、一个没有危险的玩伴。北边英国有安·拉德克利夫、布拉姆·斯托克、斯蒂文森、阿加莎·克里斯蒂、希区柯克，他们带着更深的恐惧，看着魔鬼从人的内心走出来，要同时毁灭掉这个人和

① J.－B. Baronian, op. cit., pp.304, 306.

整个世界。清教徒式的美洲也完全为同一波文化浪潮所淹没。遭受相同冲击的似乎还包括从前奥匈帝国的领土，在这里弗洛伊德的无意识理论、喀尔巴阡山脉中吸血鬼的强势形象，以及卡夫卡和莱奥·佩鲁兹的生活痛苦论，三者之间的争斗不休。接下来就是通过对最近的一段时期——20世纪末的研究来验证这个观点。从电影、音乐、连环画和广告中，我们能否走近魔鬼，去看看它的分裂是否与文化发展的脉络一致，直到使咄咄逼人的美国与作为例外的法国形成鲜明反差。

第七章　20世纪最后时刻的魔鬼

魔鬼一直都是时代的产物。在西方人没有其他宗教选择的时代，在人们追捕异端，将女巫推上火刑台的时代，魔鬼是基督教传说中的大人物。到了反抗与革命的时代，它又成了浪漫主义的象征。最近以来，社会中个人的地位越来越高，魔鬼在社会中的表现形式也越来越丰富。这是因为，个体意识越来越有所增强，让旨在竖立单一信仰的思想体系都不再流行。这样，教会——尤其是天主教的缓慢衰落使人们有余地以新的方式去思考魔鬼。

500年来，欧洲第一次失去了人民所共有的、奠定其文化基础的最重要的梦想。它们只在社会某些领域还继续存在着，已无法为整个社会所接受。大规模的意识形态斗争更是已完全为多种形式的小规模斗争所取代。欧洲自哥伦布、路德和加尔文以来一直存在的一个重要特点消失了，那就是派别长期对立致使人们一直保持着对冲突的积极性。对立两派间的矛盾都是不可调和的，可又没有一方能完全压倒对方，包括天主教与新教，革命者、抵抗运动者与执政者，自由世界与纳粹和法西斯，还有东西方的冷战……为了填补这一现象消失后留下的空白，又一些现象产生

了,有的是推出像欧共体这样新的同盟共同梦想;有的走令人担忧的民族主义老路,崇尚斗争和将邻国妖魔化,比如流血冲突不断的巴尔干国家。在这里没有必要对此进行评论,我们只需注意到,在这种新的条件下,魔鬼已失去了它作为社会现实原动力的重要作用。这不是因为魔鬼消失了,相反,在新千年之初,我们发觉它正在大展魔力。确切的原因是,这些更深重的痛苦与魔鬼历史形象间的不对等越来越明显。从18世纪末开始的人类发展在20世纪的最后几十年中速度更加迅猛,但这已经与撒旦无关了。

享乐主义、个人地位提高、追求幸福,甚至是不断更新的乐趣,在上述特征越来越突出的领域,魔鬼通常以积极的方式被看待。它不仅不再作为一个外在恐怖形象存在,而且甚至也不再激起自我恐惧和对内在魔鬼的害怕心理,哪怕是对精神分析学家也不例外。作为广告词,它变成欢乐或满足的象征。在浪漫主义和平等观念的影响下,经过两个世纪的非神秘化,法国就形成了这样的局面,更广泛地说,那些从前受天主教会控制的国家都消灭了魔鬼神话,让它变得大众化,将它融入到以通俗文学、广告、电影、连环画等为代表的宽泛的游戏性质的想像中。这方面走在前列的是比利时,在那里快感往往高于美学震撼,只有当艺术、文学或幻想电影致力于表现前人的忧虑传统时是例外。

但是,社会不是一个一致的整体。我们不能说天主教国家中的所有人都感受不到以前人那种对魔鬼的恐惧,驱魔法师的活动就是明证。对游戏或魔鬼文化的消费也有不同的层次。有些人只是为了消遣,另一些则相信自己读到或是在屏幕上看到的是真的。所以必须进一步研究在我们文化中处于悬浮状态的、社会归属很清楚的“传奇式真实体验”的概念,从而帮助我们更好地理解,为何一种信仰会具有相互差异很大的不同层次。传言和城市

奇闻可以让我们接近这个问题。

另一种对待魔鬼话题的方式出现在新教传统国家，包括德国，自路德时代以来天主教和新教在那里从未停止争夺民众控制权的斗争。与别处相比，在北欧及日耳曼传统的背景下，魔鬼在这些地方似乎在人们信仰习惯中明显占据了更高的地位。从16世纪“魔鬼之书”的传播，到歌德，然后到丹麦导演卡尔·德莱叶的幻想电影，以及德国的表现主义都是如此。美国作为欧洲西北部越过海洋的延伸，在这方面的表现却是一个奇特的混合状态。白人文化——即盎格鲁撒克逊人的清教徒文化，以及后来大量斯堪的纳维亚及德国移民带来的文化，它们都是建立在对魔鬼真正的萦念之上的。魔鬼躲在人类灵魂深处，不断威胁着先驱者想要建设的新世界。美国在经济和科技方面的发展越来越快，相反，在融合不同思想的公众文化方面，它的步子可能会慢一点。在一个与欧洲同样复杂多样的社会结构中，美国魔鬼化的发展却更加迅猛。最极端的情况是，一些魔鬼教派形成一种强迫心理，从而导致强奸犯和连环杀手的增多。在更加平常的想像范围中，撒旦和它的心腹充斥在美国这块新大陆上居民的幻想中。数不胜数的内在敌人的表现形式——吸血鬼、狼人、人面兽身、巫师的故事源源不断地涌现，充斥着好莱坞，占据坊间传说、报纸连环漫画版面和其他连环画，这就是证明。冷战时期，苏联的威胁经常以这种形式被夸张到极致，这一点在描写太空侵略者、刻画欺骗善良公民的秘密间谍的电影里体现得尤为明显。西方善恶之间、“希望之乡”美国与“地狱”苏联之间的激烈冲突让撒旦重新焕发了活力，它在美国文化中仍是一个十分重要的存在。这往往使美国人无法将魔鬼与享乐概念联系到一起，即便在加利福尼亚这个享乐主义最盛行的地方，撒旦仍是恐怖的象征。这是因为，敌对国家

的消失让美国完全掌握了世界霸权，这让美国继资产阶级革命时期的欧洲之后放弃了他们当初作为立国之本的二元论观点，这也让他们孤单而无助地面对着强大的内心魔鬼，而这个魔鬼在欧洲的地位却在不断下降。至少这让人有理由相信，美国大众文化并不能真正地控制欧洲。由于无法与将享乐作为生活信条的享乐魔鬼观的潮流完全同步，欧洲人对美国恐怖文化的消费所采取的方式往往较它的原产地更为娱乐化。

谨慎的驱魔术

自20世纪中叶以来，将魔鬼作为一种个人和心理现象来定义的现象变得普遍起来。这种定义对魔鬼是否存在提出越来越多的质疑，迫使教皇和教廷出面对此再次进行确认。教廷的做法很谨慎，确实，因为信徒甚至教士对这个看上去像神学化石的古老话题都缄口不言。想想 1972 年保罗六世、1984 年和 1998 年约翰·保罗二世提出的意见，以及 1992 年出版的《天主教会教理书》中的观点，它们都表现出一种意愿，即不能让这样一个重要但争议很大的题材被磨灭掉。[1] 让魔鬼恢复活力或以主观方式看待它，实际上这都破坏了阶级教育的基础。相反，过于强调撒旦的真实性，对众多在梵蒂冈第二次公会议理论教育下成长起来的忠实信徒来说，似乎也难以接受，充其量只能说是幼稚。因而当局和神学家们必须对这些风险应付自如，尤其在一个个人对自身关注程度越来越高的社会里，对驱魔术的需求也在增加，人们已经摒弃了从前对不幸逆来顺受的态度。

---

① G. Minois, op. cit., pp. 112 - 114. 另见本书第六章关于19世纪以来教派延续性的论述。

虽然保罗六世在1972年取消了驱魔法师的合法身份，但这些人仍在进行活动。在1999年1月罗马举行新的驱魔仪式之前，自1991年以来，有一种临时仪式在医生和心理学家的配合下以最秘密的方式进行着。[①] 但是罗马教区的驱魔师加布里埃尔·阿莫尔特承认，在他所知的近5万个上门求助的病例中，他只处理了其中84个真实的魔鬼附身事件。[②]阿莫尔特坚称魔鬼的确存在，同时也宣扬谨慎处理这类问题的必要性。勒内·洛朗坦在这点上表现出一点恐怖倾向，很少有人附和他的观点。在他看来，现如今"魔鬼正在展开一轮前所未有的攻势，去诠释使徒保罗和约翰关于伪基督的预言"[③]。洛朗坦要证明驱魔作用的重要性，目的是让病人不再去找解惑师或天眼占卜师，因为这些人利用病人的轻信让他们支付高额费用。这种传统的论据只不过掩盖了他对传播魔鬼传统形象的驱魔活动深深的依恋之情。但是《新观察家》杂志的记者在法国进行的一场调查表明，1989年以来，江湖游医与驱魔师之间的力量对比十分悬殊。[④]根据税务部门统计的数字，法国境内有4万名开天眼的占卜师，每年接待的顾客有1000万人，每次算卦的价格从200到1000法郎不等。还有大概3万名江湖医生和巫师，类似的行医者更不用说了，他们的人数都在迅速扩展。再加上那些全科医生，其中7%都依赖那些未得到医师公会承认的技术。迪迪埃·德利克在卢森堡广播电台(RTL)播出的节目《通灵方式》在1989年3月31日停播前吸引了超过200万听众。至于占

---

① 支持新教的"圣母广播电台"1999年3月13日至18日播出专题《各种状态的魔鬼》。13日播出的节目提到了法国报纸和媒体对这种新仪式的反响。

② Gabriele Amorth (Dom), *Un exorciste raconte*, Paris, Œil, F.X. de Guibert, 1993.

③ René Laurentin, *Le Démon, mythe ou réalité?*, Paris, Fayard, 1995.

④ « Le pouvoir des magiciens. Parapsychologie. Numérologie. Chiromancie. Médecines parallèles. Voyances », *Le Nouvel Observateur*, 1er-7 juin 1989, notamment pp. 12, 14, 29.

星术的爱好者,1985 年时,专门针对他们的占星刊物印刷量就达到 54 万份,其中 17 万份来自《占星》杂志。[1]如果再告诉你,相同时期法国的医生人数是 4.9 万名,本堂神甫 3.8 万名,精神分析学家 4300 名,你会对这种非理性的迷恋有更深的认识。而法国的驱魔师只有 15 名左右,而且在各教区的分布极不平均。在勒阿弗尔到尚贝里一线以北的地区,驱魔师的数量特别稀少,只有阿尔萨斯除外。香槟或洛林主教辖区里甚至一名都没有,巴黎大区里的大部分教区也一样,除巴黎市和蓬图瓦兹之外都没有。在这一线以南,没有驱魔师的地区却很少。有时还能在一个教区里找到两个、甚至三个驱魔师,特别是西部和西南地区(贝叶、库汤斯、昂热、勒芒、昂古列姆,阿让),蒙彼利埃,还有里昂地区。在欧坦,1977 年升任法国驱魔师协会主席的朗贝神父表示,非理性自 1955 年开始发挥作用以来已经有了惊人的发展。他说,现在自己每周能接待三个"被施魔法的人",而从前每年总共才接待 20 来人。在他看来,这些人的着魔过程始于他们确信有人给自己施了法,因为无法面对所以产生焦虑之情。年景歉收或收成差、阳痿、被丈夫抛弃都是这些人痛苦的原因。他们首先求助于解惑者、巫师或天眼法师,比如找这些人帮忙让自己花心的情人能"回心转意"。朗贝神父说,当这些江湖骗子榨干他们所有的钱之后就会把他们打发到牧师那儿去。从他的话中我们可以看出,古老的乡村巫术仍然存在,那些解决困扰的方法仍在延用:如果个人的具体努力还不够,那么就需要一种过渡;而当最"厉害"的人也失败时,剩下的就只有教区的驱魔师了。[2] 但这样的演变过程并不仅仅发生在

---

① «La France envoûtée. Exorcistes. Astrologues. Voyants. Marabouts», dossier coordonné par Josette Alia, *Le Nouvel Observateur*, 22 – 28 février 1985, p. 49.

② 这类想法曾在女巫驱除时代存在过。见 R. Muchembled, *La Sorcière au village*, *op. Cit*。

乡村。表现最明显的是那些在宗教改革时期的教派冲突之后教会控制得最好的地区，尤其是西部、阿尔萨斯，还有南部多个地区，加尔文派的强大势力决定了那里天主教的反抗比巴黎盆地、香槟或洛林要激烈。巴黎一带受新教的影响要更深，而香槟和洛林这些省份则被强硬的天主教派“方式派”(Guise)、“神圣联盟派”(Ligueurs)所控制。这些存在时间超过百年的教派势力证明，17世纪以来培养魔鬼恐惧的教育方式还一直存在。而且，某些地区比其他地方发展得更好，他们的目的是收复宗教失地，这种意图在比利时或德国也同样明显。自1999年1月以来，法国驱魔师的数量令人难以置信地从15增长到120，像是为了适应社会焦虑的猛烈增长，回应人们对天主教会的藐视，这种藐视的体现为宗教活动的减少和教派的迅速增多。

这种现象产生的原因是，已经在人口中占绝对多数的城市居民确实也受到非理性高涨的影响。有人认为，非理性的盛行远不是局限于乡村，它在城市也非常有市场，当然这也可能是为了坚定传播者的信心。没有任何社会阶层、文化阶层和社会势力能够幸免。“众多相信超自然现象的观念需要某种文化支持。”所以我们看到，在1981年进行的一项问卷调查中，接受调查的2350人中，高级管理人员里相信心灵感应的占54%，相信有不明飞行物的占37%，相信占星术的有30%，相信魔魔法的有23%，相信招魂灵动桌的有22%，均高于所有受调查者的平均值。中等管理人员只有不明飞行物一项超过他们，达到42%。中高层管理人员比起工人、农民、小商贩来更相信这方面的东西。而1988年接受调查的蒙彼利埃大学学生中，有24%认为魔鬼确实存在。虽然不奉行教规的人里只有19%相信魔鬼，但定期参加宗教活动的人中有

62%,比较定期参加活动的人中有38%都相信魔鬼。①这种对比也许就说明了天主教会新近决定重振魔鬼信仰这一举措的原因。但是社会学家却注意到一个现象,宗教融合的强劲趋势对依赖超自然现象起到了抑制作用。20世纪最后几年以来,撒旦形象重新受到重视很可能体现出一种愿望,就是把恐惧魔鬼与忠于上帝两者之间从前存在的联系再次建立起来,从而重新控制被各种秘传学说吸引的头脑。未来将告诉我们,发生在欧洲国家的这次尝试会否取得成功。这些国家中有一些作家看出,最近有一股"回归宗教"的热潮,不过超自然并未完全取代正统信仰,两者共存在人们的思想里,这些人没有因为相信无神论、不可知论或支持基督教温和派而真的从内心排斥它们。②

所谓"顽固"科学的代表,他们也不是一定就在坚定理性的指导下工作,尤其当他们跳出自己专业领域的时候,对此说什么智力的"缺位"或在远离自己专业领域的玩票都不能完全说明问题。有时确实会有神学思想倾向与尖端科学研究领域相混淆的现象。坚信有魔鬼力量或谜团存在于人类生活之中,并且具有任何纯经验表现之外的稳定性,如果一个哲学家认为这有道理,那也没什么大不了,因为这是他自己的事,他只是提出自己的观点。但是该怎么看待,一个生物学家在自己的专业论文的结尾写道:"我同意教皇的意见(指保罗十一世认为撒旦是'一个有生命的生物'),我本人坚信魔鬼是活生生存在的,这不是一个被揭示的真理或一种信仰行为,这样与我醉心物质研究的生物学家身份不符,它其

---

① Jean-Bruno Renard, « Éléments pour une sociologie du paranormal », *Religiologiques*, Université du Québec à Montréal, n° 18, automne 1998, pp. 34, 40.

② Jean-Bruno Renard, « Éléments pour une sociologie du paranormal », *Religiologiques*, Université du Québec à Montréal, n° 18, automne 1998, pp. 41, 43.

实是每个人都能观察到的现象，只要你愿意抛弃还充斥在人们想像中的魔鬼传统形象。”这个学者还在《与魔鬼面对面》中推荐了一些策略，其实就是与自己面对面，因为“魔鬼即我”[①]。他摒弃了撒旦有角有尾巴的古老形象，在宗教上支持波德莱尔的观点，认为魔鬼十分狡猾，它使人们相信它并不存在。这位杰出的学者终于在刚刚修正的神学思想与人文科学有关魔鬼心理化的理论之间找到了完美的平衡点。这是他的信仰权力，只要别让人觉得生物学被他变成魔鬼学说就行。非理性在政客领域的传播也十分明显，这些人的确比科学家更相信命运，罗纳德·里根和他的占星顾问之间的故事广为人知，在此无须多说。在法国，有多位总理和至少三个近来的共和国总统被认为曾经找过通灵占卜者和星象学家，有人甚至一直都这么做。甚至还有传闻说，1981 年参加总统竞选的两位候选人在一位女占卜师处巧遇，这个故事太离奇，都不像是真的。很自然，那些大党派的成员也成为了一些算卦占卜者的座上客。相反，“原始”思想的代表、往往被指责过于轻信的农民，他们反而比社会上其他人更信不过占星、纸牌占卜、星象或传心术这些东西。[②]

《魔鬼回来了》，这是 1990 年《新观察家》杂志某一期的大幅标题。[③]这期特别报道仍然涉及一点驱魔术，关于朗贝神父一次新的讲话，其他内容还包括仪式犯罪、魔幻摇滚、魔鬼教派和维加派，这都是新近在美国兴起的现象。魔鬼的重新抬头实际上表现最

---

① B. Sichère, op. cit., p. 14; J.-D. Vincent, op. cit., pp. 271 - 275. 斜体符号为原作者所加。

② «Le pouvoir des magiciens», op. cit., article de Bertrand Deveau, «Les politiques et leurs voyantes», p. 24; J. - B. Renard, art. cité, p. 34.

③ «Le diable revient. Sectes. Crimes rituels. Envoûtements. Rock satanique», *Le Nouvel Observateur*, 20 - 26 décembre 1990.

明显的就是美国,我们后面将谈到;还有就是在1900年对驱魔仪式进行大举改革的天主教会。在这股潮流的推动下,从80年代中期开始,多份期刊,几家报纸、杂志,还有一些专栏作家真正向魔鬼题材回流。大家都在谈魔鬼。[①] 这其实是"地球村"里文化快速传播这个新现象的一种体现。在法国,外来的魔鬼观念在越来越漠视宗教、重视个人快乐的人民面前跌了个跟头,多半也因为它缺乏牢固的地方根基,没找到适宜生存的环境。几个冒犯坟墓的年轻人和另外一些魔王派信徒确实引起了轰动,但他们的行为只被当作难以理解的反常现象,而不是掀开遥远将来那些运动的序幕。1900年时维加派,即路济弗尔巫师国际协会在美国有200万名成员,英国有50万名,而它在法国的成员不会超过50人,就这点人还在1983年随《麒麟星座报》的分裂而形成两个分支。两个团体的信徒都自认为是听命于路济弗尔的巫师,他们崇拜莉莉丝,崇拜角神撒努努斯,在冬至和夏至的夜间出没,将十字架反过来佩带。性在他们的仪式上占据着极其重要的位置,要当着男女大祭司的面媾和。毫无疑问这些教众读过鬼神学的论著,大概还看过几本历史方面的书。他们的教律很奇怪地让人想起玛格丽特·默里以及后来卡洛·金斯伯格关于角神崇拜的无稽之谈,这种

① «La France envoûtée», op. cit.; «L'art et la manière de magnétiser les gogos», dossier coordonné par Michel de Pracontal, *L'Événement du jeudi*, 26 octobre-1er novembre 1989, pp. 74–105; «Contre les margoulins de l'irrationnel», *L'Événement du jeudi*, 26 octobre-1er novembre 1989; «Le diable», *Panorama*, *mensuel chrétien*, hors série, n° 12, 1990; «Satan le beat», *Libération*, 7 mars 1990; «L'Église croit-elle encore au diable?», *Panorama*, *mensuel chrétien*, n° 284, septembre 1993, pp. 70–71; «Les citoyens et les parasciences»(colloque organisé par la Cité des sciences et de l'industrie et le journal *Le Monde*), Paris, Albin Michel, 1993; «Satan revient», par Luc Ferry, *L'Express*, n° 2187, 10 juin 1993, pp. 120–122; «Qui a peur du diable?», *La Vie*, n° 2561, 29 septembre 1994, pp. 58–61; «Délivrez-nous du diable», *Le Monde*, 1er janvier 1996, p. 9; «Satan et son empire», *Notre Histoire*, n° 143, avril 1997. 同时可参阅《Le diable a bonne presse》,相关报纸文章的集合。

对近代巫术受迫害的“科学”解释在今天早已被摒弃。不过传说还是对连环画产生了影响，尤其是迪迪埃·科梅斯的作品。这是最后一次变化吗？对已经成年的这部分读者，它在他们的文化知识中可能还是有影响的[①]。其他一些令人担忧的魔鬼教派如“坟墓之子”、“持火者”、“绿会”的发展似乎自90年代初以后就处于停滞状态。但是《魔鬼回来了》的作者还提到了37个同类型的小教派，它们分布较集中的地方有里昂、第戎、图尔、奥尔良和冈。别忘了还有一些个人，比如有一个魔王派主教，因为被税务机关逼得走投无路而躲藏在拉雪兹公墓的一个小单间里。[②]

需要经过一段时间的沉淀去看待记者们做特刊采访时搜集到的充满火药味的言论，这一点很重要。不过80年代中期以来，人们把兴趣集中到魔鬼身上，这是人们好奇心高涨的一个明确征兆，它首先表现在创造流行、传播外来思想的阶层中，然后是平民大众。相关的出版物主要来自受过良好教育的阶层，包括从巴黎到外省的各界名流，尤其是《世界报》以及其他各大周刊的读者群。也就是说，这根本不是一个大众的等级，大概也不包括众多爱好车站文学或王子公主美好生活故事的人。所以，即使也有教派成员参与其中，而且魔鬼通过驱魔师的活动在乡村也有一定市场，在世纪末的城市想像中也占有一席之地，但撒旦的回归更多还是体现在社会金字塔的上层。这远不是个人对幸福的向往，这

---

① 见本书引言的注释7，以及本章节的“好得跟魔鬼一样”部分。Jean-Bruno Renard, *Bandes dessinées et Croyances du siècle. Essai sur la religion et le fantastique dans la bande dessinée franco-belge*, Paris, PUF, 1986, pp. 199－202，里面提到科梅斯借鉴默里和金斯伯格的观点。默里的作品于1921年问世，1957年法文译本出版。金斯伯格的《黑暗战役》1980年在法国出版，一年后《鼬》开始刊登在《待续》上。

② «Le diable revient», op. cit., article de Henri Guirchoun, «La sorcière de Bicêtre», pp. 30－32.

种向往本身就已经让星相学家发了大财，他们根本不用提到魔鬼。撒旦的回归主要体现在社会集体的几个部分中，它表现出的现象是：罕见的魔王派，乡下人魔鬼信仰的延续，最有学问之人被流传到欧洲的美国传说激发起的好奇心。不管怎样，驱魔师刚刚对魔鬼采取的谨慎态度使欧洲的解惑者和非洲的伊斯兰教隐士大受欢迎。巨大的占卜市场开始在非洲形成，其顾客都是精神紧张的市民，他们担心自己不能更快更完全地实现理想，即拥有无痛苦之欢乐、无羁绊之享受，这个理想是由世纪末的新宗教——商品广告灌输给人们的。人的寿命不断延长，但要求立刻获得幸福的想法反而增加了生命过程中的不幸，它创造的痛苦是舒适医学、精神分析学以及任何性质的帮助手段都解决不了的。所以会有不满，而这不满又似乎是任何方法都无法弥补的。因为缺少宗教上的心理支撑，或是国家因动荡无法向个人提供帮助，人际关系中充斥着不稳定、婚姻危机、固定价值标准缺失以及城市丛林中越来越沉重的孤独感，许多人在不顾一切地寻找能证明自身存在的东西。为了让生命有意义，不再像空气一样不为他人所感知，在自己眼中也不再空洞无物，他们去找通灵者，与其说是求医问药，不如说是寻求关注。他们做好了落入任何金钱圈套的准备，做好了承受磨难的准备，因为最终他们能感到自己是存在的，感到自己成为某人关注的中心，被引向通往幸福的大道。这正是之前他们总埋怨自己无法达到的目标。这些着了魔的城里人与他们的乡下同胞之间的差距十分巨大。对前者来说，作为魔鬼密使的公山羊没什么大意义，或者根本就不重要。他们通常不愿意去解决与周围人的潜在冲突，在巴黎这样的大城市里，邻居间互不相识，甚至有人孤零零去世，后来到尸体腐烂发臭了才被人发现。他们的苦闷也不会通过害怕或仇恨外国人表现出来。他们

去占卜的目的不在于修补被破坏的社会关系，也不是像乡村居民所希望的重新融入某个团体中去，而是即刻获得安慰，从巫术中重拾信心。同时巫师们也能因顾客的不安而获得更大的利益。那些为竞选头疼、为前途操心的政客去占卜也是出于这个原因。这就证明，对非理性手段的狂热需求不仅表现在文化水平最低的人和最贫穷的人身上，它蔓延到整个社会中，包括科学家以及那些自认为是理性主义者或无神论者的人。

好得跟魔鬼一样：广告、啤酒和连环画

在欧洲，公元2000年即将到来之际，自我恐惧，还有当人们怀疑别人也和自己一样的胡思乱想时所产生的对他人的恐惧，它们取代了对长角魔鬼的恐惧。与19世纪不同，这可能不算当代最重要的心理现象，因为它常常被文学或游戏作品的描绘神圣化，甚至被全盘否定，此时席卷欧洲大部地区的是追求幸福和享乐的观念。许多人已经绝对不再相信传统观念中的地狱，而且通常也很少认为有必要去抑制无意识中的原始欲望，或尽量不明显流露感情。随着教会和共产主义所维护的道德秩序的倒退，从加利福尼亚传来的享乐主义浪潮没遇到什么大的困难就在欧洲大地上站稳了脚跟。在继承自法国大革命和后来众多社会空想的关于进步和幸福的理想延续下，享乐主义在欧洲表现出一种新的风格。它从人民的解放发展到个人的解放，1968年宣称要禁止再禁止任何事，70年代又发起性解放运动。人在世界上不是为了受苦，而是为了享受，享受生活、享受身体，对有些人来说甚至是享受迷幻药和毒品，这个观念一点点发展起来。律令与欢乐、善与恶之间的界线动摇了、衰退了、模糊了。从传统基督教角度看，根本没必

要出现一个魔鬼的陷阱。这其实是文化的本质改变，从必须努力求生存的时代变成了每个人有追求即刻幸福基本权力的时代。

教会的魔鬼已辉煌不再。它不再是主宰，也不再是厌恶兽性欲望的象征，必须控制它才能确保基督教圣地的安全以及一些人所认为的人类艰苦生存。魔鬼已经拥有浪漫主义作家所赋予的夜之美丽，他们重新肯定人类欲望的深渊及解放运动的原始能量。随着人类不再轻视自己，转而对自己感到满意，不回避从前被称为"动物性"的一面，魔鬼一点点更加符合人们的意愿。内在魔鬼因而也效仿起宿主的自我欣赏，此举颠覆了现行规范，使人们对犯罪产生了危险的兴趣，或使他们乐于去违反规则。在波德莱尔一部作品中有过光辉经历之后，撒旦在慢慢地转变，变得资产阶级化，脱离了艺术家和受残酷迫害的知识分子领域，成为广告的一大素材来源，而广告是一种能够激发人们对快乐条件反射的产品。如今，"把魔鬼打入地狱"不是代表做爱吗？这是法语里一种形象的表达，并不太遵从基督教关于控制欲望的教义。

意义的逆转不是一朝一夕间完成的。它是在艺术作品的积极主题中慢慢酝酿而成的，这些题材首先聚焦在与路济弗尔有关的几个要素上。在荷兰，一份社会党旗下反对王权、证券交易和宗教的报纸在 1892 年创刊时取名《红魔》(*De roode duivel*)。自然，在这个国家魔鬼还宣称吸烟是一种诱人的乐趣，第一次世界大战前后魔鬼的头上就饰有多根烟斗。同样，魔鬼还以一个吹小号的音乐爱好者形象出现在 1930 年一期音乐杂志的海报上。[①]法国的表现也不示弱。法国广告对魔鬼的大众化也起了积极的推动作用，它往往用魔鬼来表现乐趣、讽刺和人类对邪恶动物的胜利。广告及招贴博物馆收藏了许多这方面的代表作，都是彩色的，产

① *Duivels en demonen*, op.cit., pp. 103, 143.

生年代在1900年左右和之后一段时间。浮士德和魔鬼刺激了消费，不仅拓展了戏剧和文学的市场，而且促进了人们对舒适和享受的追求。摩菲斯特号召人们去奥林匹亚音乐厅、富丽酒吧，去看罗贝尔·乌丹的话剧。摩菲斯特力求让生活更美好，因为有"发热体"，所以它能"产生热量、治疗咳嗽、感冒和胸痛"。它甚至能延长人的寿命，只要你绝对信赖灵药"高迪诺"(Godineau)的制造商。此药为"本世纪的最大发现"，一位穿一身绿衣、类似浮士德博士的老者抵御不住一个长着小胡须、头戴羽饰帽的红衣人的友好劝诱，喝下了这药。在勒皮，一个绿色的魔鬼口中说"Maurin quina"，而一个红色的魔鬼侧影坐在一块岩石上钓鱼，钓上一瓶维洛尔(Velor)牌香槟酒，这是韦克斯公司(Wickes &C°)的产品。"魔鬼去老茧，一点不危险"，这是一个药盒标签上的广告语。孩子们也被劝告要相对地看待自己对魔鬼的恐惧。在中欧国家还有匈牙利在20世纪头几十年印刷的一些图画明信片上，魔鬼还是有毛有角的，但被锁链捆住了。它在圣尼古拉节这天用背篓背着个小孩，追赶一些大一点的顽童，但只有那些最不听话的孩子才会受到真的责罚。女人则常常将魔鬼变成她想要的模样，两个匈牙利女孩折腾魔鬼，骑在它身上用它的角随意指挥方向。还有一个年轻的美妇，微笑着挥动着一个魔鬼玩偶，这个玩偶与其说可怕，不如说是滑稽。[①]

这种表现形式越来越促使人们去接近被禁止的事，或去追求与完美基督徒清苦生活相去甚远的乐趣，它们在充满宗教符号的广告刺激下变得更具诱惑力。广告甚至取代了宗教的位置，因为它改变了宗教符号的主题，它向消费者承诺的不只是乐趣，还有幸福[②]。电影方面，有一些作品也显示出类似的倾向，1949年由勒

---

① R. Villeneuve, *La Beauté du diable*, op. cit., pp. 55-58.

② J.-B. Renard, op. cit., p. 173; Julien Potel, *Religion et Publicité*, Paris, Cerf, 1981.

内·克莱尔导演，米歇尔·西蒙和吉拉尔·菲利普主演的影片《魔鬼之美》很好地表现了欲望的泛滥，这已不再与对魔鬼的畏惧纠缠在一起了。战争和占领的苦难记忆使人们对生活的兴趣愈加强烈，导演就是据此再现了浮士德的传说。浮士德教授（米歇尔·西蒙饰）因为自己即将死去身后却留不下什么而懊恼。摩菲斯特给他设了个圈套，无条件地让他成为一个英俊的年轻人（吉拉尔·菲利普饰）。重生的浮士德一夜暴富，随后又爱上了一位公主。为了保住自己的财富、权力、地位和爱情，他最终决定与魔鬼签订契约。这部影片没有歌德作品那么重的悲剧色彩，它将从前人对魔鬼的恐惧看得比较有限，认为处于首要决定地位的是人类难以抑制的欲望。然而魔鬼完全非戏剧化的时代尚未到来，因为宗教教育和道德压力仍然使许多当代人对罪孽有恐惧感。另一些观众大概能在莫里斯·图尔纳执导的《魔鬼之手》（1942）中更清楚地看到自己的影子。这是一个阴郁的故事，一位一事无成的艺术家（皮埃尔·费斯内饰），被所爱的女人看不起，最终把灵魂出卖给魔鬼以求成为个"人物"。移植到想像中的这个主意可以直接追溯到 16 或 17 世纪女巫驱除时代的案子。

死于欢乐！20 世纪最末期，享乐主义风潮高涨，其主导思想是每个人都有追求最完美幸福的权利。一则 90 年代末在全欧洲播出的电视广告宣扬的就是这样一种观念，广告里有多个明星、模特出场宣传一款洗发香波的优点，最后说"因为我值得拥有！"可怜的贝尔兹布特就置身于这支追求无节制享受的队伍中。有时他甚至失去了所有魔鬼的内涵，只成为极端欢乐、完美生活的一个戏谑的隐喻。必须承认，相对于制造悲剧恐怖的任务来说，这是一次非同寻常的转变。制造悲剧恐怖这个任务魔鬼也没承担太长时间，从巫师火刑的观众至今不过十几代人。在比利时，在罕见激烈的反宗教改革运动推动下，这种刑罚曾经很多。在

“八十年战争”(1568—1648)[①]期间信奉天主教的比利时与信奉新教的联省共和国之间的教义冲突也很激烈，所以在这里发生的转变是惊人的。但是从前的信仰并未彻底消失。它们在国内天主教势力最强的地区还存在，而且还大量出现在幻想文学和电影作品里，其中包括让·雷和安德烈·德尔沃的作品。1968年安德烈·德尔沃导演，伊夫·蒙唐和阿努克·艾梅主演的电影《一天晚上，一趟火车》采取了德国表现主义手法，刻画了魔鬼出现的可怕场面。魔鬼乐此不疲地误导人物及观念，直至死亡大获全胜，最终火车出了事故，主人公被“向前抛出”，目睹了这一切。但是魔鬼向电影或文学转移可能也表明，当信仰在几个世纪里制造了无休止的压力之后，一种集体驱魔运动正在形成当中。弗朗德勒地区已不再是16世纪宗教迫害的恐怖之地，它转而成了作家笔下的梦幻之地。艺术向魔鬼的靠近在现实恐怖与末世焦虑之后正一点点为自我惊吓的游戏开拓了空间。作为欧洲最活跃、最具创造性之一的比利时漫画也运用到了魔鬼题材。

魔鬼题材在两位来自阿登山区的画家作品中尤为突出，阿登山区从前也是用火刑镇压巫术非常多的地区。[②] 其中一位是让－克洛德·塞尔韦，他画的故事都是关于一些奇怪的、令人担忧的人物。拉查莱特是一个老妇，到了夜晚她就会变成一头狼去挽救她居住的小镇，有一位巫师要向镇子施法术。维奥莱特是由编剧吉拉尔·德旺姆创造的人物，塞尔韦用画笔展现了这个野孩子的美丽，1910年左右，她独自一人生活在树林里，识百草，且懂得如何牵着男人的

---

① 16世纪初，荷兰正处在西班牙王国的统治下，为了争取独立，荷兰人展开了反抗西班牙人的“八十年战争”。——译注

② Marie-Sylvie Dupont－Bouchat, Willem Frijhoff, Robert Muchembled, *Prophètes et Sorciers dans les Pays-Bas, XVI e－XVIII Siècle*, Paris, Hachette, 1978. 其中杜邦－布沙撰写了关于卢森堡的部分。

鼻子走。在《温柔的维奥莱特》中，她被撒旦的信徒邀请去参加巫魔夜会，她在场制造混乱，因为她觉得当时的场面太烦人。另一位画家迪迪埃·科梅斯出生于一个仇视德国的小镇，在天主教主母会修士的教育下长大。他在作品中常常表现一些巫术仪式，如《安静》中有人用鸡蛋做法，这部作品讲的是一个哑巴陷入了魔法与反魔法的斗争中。《鼬》讲述了一个孤独的德国人自杀的真实故事。科梅斯说："不过他并没有像画中那样用匕首自尽。他阉割了自己，随后赤身露体、流着血来到街上，向路人展示，自此不再生活在这世上。"从科梅斯身上可以看出他个人对秘术和对乡村社会关系奥秘的浓厚兴趣。塞尔韦声称自己是假装相信魔鬼，而科梅斯似乎被他所受的乡村和教会双重教育深刻影响了。他有着乡下人对魇魔法的恐惧，表现为拒绝与陌生人握手或与之目光交汇，同时他还记着自己的主母会老师给他的道德训诫。就像在弗朗德勒人雨果·克劳斯的书中，他年轻时代所受的基督教影响也很明显，使他对通灵和一些人类尚无法解释的现象有异乎寻常的狂热。这些连环画的成功说明，在相信与怀疑这两极之间，还存在着一块发达的魔鬼想像空间。大概，通过它人们可以谈论从前难以形容之事，掌握神秘，从宗教恐怖过渡到多少带有游戏性的惊悚。[①]

15 到 24 岁之间的年轻读者大量接触了这些媒介。从他们身上可以看出一种显著的文化转变，这也是一代人的强烈历史效应。实际上，1945 到 1965 年间，法国与比利时的连环画主要面向

---

① Jean-Claude Servais, *La Tchalette et Autres Contes de magie et de sorcellerie*, Éd. du Lombard, 1982; Jean-Claude Servais, Gérard Dewamme, *Tendre Violette*, Casterman, 1982; Didier Comès, *Le Maître des ténèbres*, Casterman, 1980; Didier Comès, *La Belette*, Casterman, 1983; Didier Comès, *Silence*, Casterman, 1980; François Craenhals, *Les Cavaliers de l'Apocalypse*, Casterman, 1980; Paul Cuvelier, *Le Royaume des eaux noires*, Éd. du Lombard, 1974. 以及书后参考书目中关于连环画的书单。

的还是11到14岁的儿童。他们喜欢那些看上去真实的事情，对想像很不屑。所以连环画只在正义最终战胜邪恶的侦探题材中才涉及幻想，或者在科幻题材中假借科学进步的名义来幻想。从1965年起情况发生了根本改变，在《向导报》以及戈特利布、弗雷德、曼德雷卡以德吕耶这一批作者的影响下，连环画主要的阅读群变成了15到24岁的年轻人。这一批画家的画表达了对理想社会、幸福、自然、自由以及和平的憧憬，还有解放想像力的愿望（曼德雷卡《蒙面黄瓜蔬菜王国历险记》）。别忘了在对乌托邦的向往之外，还有他们对童年的梦幻怀念。因此连环画从遵守习俗、“合乎道德”过渡到了一种不合惯例的风格。[①]需要补充的是，有一些读者正好经历了连环画的转型，因为他们在60年代正好告别童年进入少年时期，他们最爱看的报纸也根据当时人的口味做了风格调整。由共产主义倾向思想主导的《勇士报》，1965年更名为《勇士——长鼻报》，1969年又改为《鼻子小玩意报》。虽然不像《向导报》从1969年开始走起了讽刺文化批评路线，也没有面向成人的《剖腹自杀报》那样强烈的政治斗争意识，但《丁丁历险记》和《斯皮鲁》这样的系列作品同样在中途发生了风格转变。战后出生的第一代人采取的是与从前不同的全新想像。至少，这些完全认同乌托邦理想、附和成人反秩序和宗教观念的年轻人，他们是在1968年五月革命前后的连环画熏陶下成长起来的，这时的连环画与米老鼠或天主教连环画描述的纯净、正统的动物世界很不一样。[②]就是在一个范围模糊的社会领域里，在个人享乐哲学和在世上追寻幸福的理想两者冲击下，魔鬼的影响出现衰退。“直立行

---

① J.-B. Renard, op. cit., pp. 11, 213 - 217.

② Roland Francart, *Trésors de la BD religieuse de 1941 à 1985*, Bruxelles, Centre religieux d'information et d'analyse de la Bande Dessinée, 1985.

走的动物"要追求自己的幸福，这是《长鼻报》上的连环画主人公——史前人拉安最喜欢说的一句话，他与这份报纸一样，都力求摆脱从前的宗教和道德束缚。有宗教学校想让学生免受这种影响，但对它教育过的学生来说，摆脱的动作还可以更激烈，最终效仿从前的主母会寄宿生迪迪埃·科梅斯采取一种个人驱魔法。在科梅斯的画集中，牧师被称为"乌鸦"，而《鼬》讲述的是女巫变成猫头鹰将一个女人从邪恶神甫的魔爪中拯救出来的故事。科梅斯摒弃了自己小时所受的教育，那时他甚至被迫改了德国化的名字。而现在，他让乡村人的古老巫魔文化摆脱教会的压抑，重新焕发出光彩。[①]

我们不能过于强调法国或比利时的魔鬼想像在60年代发生的变化。当时的青年到了成人年纪时，他们看重的是个人意愿的力量，而拒绝长角魔鬼形象所象征的焦虑性共同虔诚。与所有的文化传播手段一样，连环画也为一种追求解放的愿望所左右，这种愿望其实是对无拘无束享受的极乐世界立即到来的一种不切实际的幻想。当时有几部作品没有受到这一真正的幸福宗教的影响呢？这种观念既排斥魔鬼，也排斥指挥其行动的严厉上帝。我承认，我的第一本书《现代法国的通俗文化与精英文化》(1978)也受到了这方面影响，只是当时我自己还没有意识到这一点。这股魔鬼狂潮从连环画蔓延到电影、电视，直至整个大众文化。前面介绍的乡村文化，它在精英文化采取攻势之前，也与几乎同时代的迪迪埃·科梅斯的作品一样，陷入对过去乡村黄金时代的幻想。20世纪最后几十年的情况表明，这是因婴儿潮的蔓延而造成的对过去世界的理想化。但是，21世纪初的年轻人仍然在看那个

① J.-B. Renard, op. cit., pp. 199-202.

时期出版的连环画或文学作品。可以肯定的是，他们并不能完全理解当时的情景。对70年代中期经济危机时代的年轻人以及后来的年轻人来说，又有一些新的想像嫁接到原来的想像物之上。传统魔鬼形象在任何一种想像中都没占据重要地位，对今天的绝大多数欧洲人来说，魔鬼似乎已经被埋葬了。欧洲与美国文化的差距还是比较大的，后者的问题稍后会加以讨论。1973年上映了威廉·弗里德金执导、艾伦·伯斯蒂和马克斯·冯·叙多主演的电影《驱魔人》。虽然这部影片在全世界都大受欢迎，但它在美国取得的成绩是最惊人的，观众超过了3000万人。电影改编自一本同名小说，结果原著小说的销量在美国也超过了600万册。在法国对这部电影的批评很激烈，尤其是在《新观察家》和《影视周刊》杂志上，它们对影片中的魔鬼被刻画为真实存在表示遗憾，认为对此问题应采取含糊处理，含糊性正是自卡佐特以来法国幻想题材的一大特征。只有一本专门探讨神秘现象的刊物《末世启示录》(*Nostradamus*)直截了当地宣称，《驱魔人》讨论的是一个永远现实的问题。[①] 法国的知识分子界对此持怀疑态度，如果从影片并不火爆的票房来判断，那么大部分的法国民众也是持同样的看法。《驱魔人》在法国的相对不成功，尤其是在年轻人当中遭受的冷遇，其原因可能来自连环画。对连环画迷来说，从60年代中期以来，连环画就推动世界的去魔化进程，撒旦在法国就是一块越缩越小的驴皮。

集体无意识的概念像一面旗帜在社会上空飘荡，这个比喻在历史学家眼里并不怎么贴切。然而在同一国家、地区或区域的成员中却存在着一种说不上来的东西，一种类似的气氛，叫它模式

① Jean-Bruno Renard, «Le film *L'Exorciste* à travers la presse», 1975(未出版，感谢作者提供资料)。

或共同想像都没关系。法兰西民族、布列塔尼人、朗代诺的居民被这张由对多重隐喻的信仰和感情织成的大网汇集在了一起。这张网只有在现实境遇中，在具体阶层、特定时间内才具有它的全部意义并发挥出最大影响。被团体问题搅得四分五裂的比利时在这方面也具有一致特征。它使比利时境内各地区不会因语言相同而被法国或荷兰同化。这个感觉有可能因为个人成见而有出入，但是我仿佛感到了魔鬼最新的非戏剧化过程，这是整个比利时的一个共同特征。比利时宗教思想的渗透程度要远深于法国，尤其从 17 世纪初开始，当地天主教徒擅自对"温和派"展开了严厉批评，认为是他们鼓动亨利四世错误地颁布南特敕令采取宽大政策的。现在的魔鬼想像毫无疑问受到天主教符号的强烈影响。连环画就是如此。埃尔热已经传达了这样的讯息：《丁丁在西藏》(1960)中，当小狗米路感到口渴时，一个与它长得一样的魔鬼出现了，建议它喝威士忌，一个酷似人类的善良守护天使泪汪汪地注视着米路，生怕它会经不起诱惑。小读者自然会想到教理书，上面画着的罪孽就是孩子的魔鬼一面，而善则是孩子本人被理想化的形象。[①] 同样，经过持久而激烈的"大学战争"和学校战争，比利时与自由思想的决裂也比法国更尖锐、更持久。不过，所有比利时人都一致接受了几个极端欢乐的强烈象征符号，都和魔鬼有关。比利时国家足球队的队员不是被称为"红魔"吗？他们是少有的能使国家激情澎湃团结一致的因素啊。电视上和动画片里的摩菲斯特脸色红润，颇具讽刺地在歌颂足球队获得的胜

---

① 关于图文教理书，见本书第六章。关于连环画中魔鬼题材的分析：J.-B. Renard, op. cit., pp. 19－23, 53. 让·沙基尔从 1962 到 1969 年在《向导报》上刊载漫画《特拉卡桑历险记》，特拉卡桑是一个胖胖的小混混，人很好，陪伴他左右的是他的守护天使塞拉芬和恶魔安热吕尔。

利。魔鬼形象被用于广告后，它越来越能让人想起生命的最美妙乐趣。应该进行一项具体调查去统计它的众多表现形式。比利时最出色的饮料是啤酒，这里有世界上最好的啤酒产区，仅在这方面，国家荣誉感就增加了人们的胃口。消费习惯强化了社会联系，尽管有语言、政治和宗教上的差异，但人们梦寐以求的一致化正在进行。尤其是每个星期天，人们都聚在布鲁塞尔大广场上的"西班牙之王"酒馆或其他成千上万类似地方的桌边举杯畅饮。然而，庆祝再也不能缺少魔鬼了。作为前兆，许多高泡沫啤酒的知名品牌用魔鬼来隐喻最强烈的幸福感。我们知道著名的"猝死"，这是行家所谓的浓啤酒。啤酒制造商于格公司(Huyghe)刚推出一种金黄色的啤酒，名叫"震颤谵妄"(Delirium tremens)。更具说明性的有，霍戈登公司(Hoegaarden)的啤酒"禁果"(Verboden Vrucht)的标签既阴暗又可怕，除了标着8.8度的酒精度外，还有取材自克拉纳赫画中的诱惑场面和几个不太邪恶的人物：伊甸园里赤裸的亚当和夏娃让人想起非常容易接近的天堂，这与画面中基督教手法的其余犯罪配合得天衣无缝。亚当递给夏娃一大杯美味啤酒，后者正全神贯注地在品尝自己手中的那一杯。标签上法语和佛来米语的广告词是："一种独一无二的啤酒，神秘的深红色掩盖了它丰富、复杂口感的秘密。"这句话因为啤酒浓郁的香气而更具诱惑力。8度的"山丘啤酒"昆汀(Quintine)则干脆宣称自己是有魔力的啤酒。酒的标签上有一幅中国皮影画，画的是一个女巫骑在扫帚上，这完全是鬼神论的传说。在比利时，酿造啤酒的艺术几乎像一种宗教，而且还是大学课程。在这个国家里，享受的象征符号与曾经可怕的魔鬼形象之间的紧密联系使人们对传统魔鬼形象的恐惧心理大大消退。不止如此，和众多美国人不同，人们不再监视、害怕自己体内的魔鬼，他们似乎更喜欢吹捧它，让

它沉浸在美酒中,淹没在泡沫里。这体现出个人追求幸福方式的变化,这个追求过程是越来越紧张了。不过对此现象显然还不能一概而论,有人仍然坚持恐怖魔鬼的传统,还有人仍多多少少害怕魔鬼的出现。虽然当地的文学和幻想电影,还有后来的连环画都推动了魔鬼形象在比利时的大众化,但整个"地球村"都受到美国恐怖魔鬼形象的狂轰滥炸,比利时或者说整个欧洲也未能幸免。[①]

新的西方大众文化无可能完全不受美国的影响。但它在法国或比利时的影响相对来说还是有限。似乎有一种平凡化的效果可以用来解释原因:法语的连环画与美国不同,它并未对魔鬼采取严肃态度。1972年6月第658期《向导报》上洛罗所画的《超级巨星撒旦》风格幽默讽刺,与当时风头正劲的电影《驱魔人》大不相同。吸血鬼或鬼魂经常被戏仿,弗兰肯斯坦创造的怪物是戈特利布在漫画中喜欢描绘的人物。试想,当法国观众在看过《向导报》第663期(1972年7月)上一个吸血鬼猛灌祝圣用的蒜泥蛋黄酱自杀的漫画后,再去看美国恐怖电影,他又怎能像美国观众那样去严肃地看待这些电影呢?当然,也有几个漫画家继承洛夫克拉夫特的焦虑观,还在延续恐怖风格。比如菲利普·德吕耶,在《洛内·斯隆》中,他讲述主人公冒险经历时总喜欢描绘怪物和泥浆。还有恩奇·比拉尔,以及雨果·普拉特,后者在画集《科尔托·马尔特塞》中描写巫术事件。对这种感受上的全球差异肯定也有很多值得研究的,因为1949年7月16日法国通过著名的法令,禁止连环画表现暴力和蒙面抢劫等内容,这开创了一个只在法国和比利时才有的规矩,历史学家仍在不断发掘它对20世纪50到70

---

① 将在本章中有所论述。

年代读者产生的积极影响。[1]在欧洲其他地方，尤其在文化发展与此相异的新教国家，来自大西洋彼岸的恐怖粗暴的电影戏剧，其影响力更为显著。长期以来这些地方就适合此类影剧的传播。难道不是吗？在欧洲北部，尤其是德国在电影上已发展出一种悲剧观，它的产生根源部分就来自黑色小说或英国哥特式小说，以及路德时代日耳曼的“魔鬼之书”。

表现主义魔鬼：从假人到最后审判日

从一开始，被称为第七艺术的电影就非常喜欢展现一些与魔鬼或多或少有些联系的现象。在越来越巧妙的特技帮助下，电影可以让人们在屏幕上“看到”作家笔下描写的地狱或人灵魂深处最混乱的地方。与艺术作品不同的是，电影让它们动了起来，不久又配上了极具联想性的音效。因此，电影强化了浪漫主义作家的思想、黑色小说大师的思想以及发现无意识的学者们的思想。20世纪的前几十年是电影巨大丰收的时期，尤其是1913到1933年德国表现主义达到高潮的这段时期。[2]

魔鬼的气息在第一次世界大战前夕已经在欧洲弥漫开来。1913年，荷兰导演斯特兰·赖伊为一家德国公司拍摄了《布拉格大学生》(*Der Student von Prag*)由保罗·韦格纳主演。影片以布拉格这座城市为神秘背景，但犹太居民拒绝让他们拍摄从前的犹太人墓地，于是他们在一片真实的森林中仿建了一座。影片一上来，

---

① J.-B. Renard, op. cit., pp. 5, 138, 140, 154, 157.

② Lotte H. Eisner, *L'Écran démoniaque. Les influences de Max Reinhardt et de l'expressionnisme*, Paris, Le Terrain vague, 1965; éd. enrichie d'illustrations et de textes, Paris, Losfeld, 1981, liste des films, pp. 259 - 272; Jean-Louis Leutrat, *Vies de fantômes. Le fantastique au cinéma*, Paris, Éditions de l'Étoile/Cahiers du cinéma, 1995.

感觉上的浪漫主义体现出从前文学作品中的风格，还添了一点马克斯·莱因哈特戏剧的味道，尤其是明暗对照的手法。在歌德之后，明暗对照手法成为执著于魔鬼想像的日耳曼流派在创作上的一大特征。《布拉格大学生》在拍摄时，追求标新立异的韦格纳产生了拍摄另一部电影的想法，这就是 1914 年的《假人》(*Der Golem*)。韦格纳在犹太人聚居区听到一个传说，说在 1580 年前后，"犹太教教士洛伊用黏土做了一个会活动的神秘假人"。根据这个传说他创作了一个剧本，决定由他本人主演，这个剧本今天已经找不到了。1920 年韦格纳再次决定拍摄这部电影，并把电影名字定为《假人：就像他来到这个世界》(*Der Golem. Wie er in die Welt kam*)。在这部电影中，韦格纳将情节的展开限制在 16 世纪，而 1914 年的剧本既讲了过去，还有后来假人被发现的故事。[①]一个骄傲的男人，自认为可与上帝比肩，他创造出的这个假人的故事自此之后成为世界电影最热门的题材之一，尤其是通过关于弗兰肯斯坦或疯子学者的众多变化形式表现出来。

在法国，路易·弗亚德推出了《吸血鬼》(1915—1916)，这其实是一部与题目没太大关系的动作片。而美国这时对此题材也十分感兴趣(1913 年《吸血鬼》，1916 年《吸血鬼的足迹》)。与此同时，斯堪的纳维亚和日耳曼的作家们也一直在研究魔鬼，并取得了真正的成绩——电影代表作。罗伯特·威恩执导的《卡里加利博士的小屋》(1920)对魔鬼采取含糊态度，因为主人公们的经历可能是想像出来的，但是它打开了德国的魔鬼之盒，德国因战败而正处于焦虑之中，混乱不堪。卡里加利博士对权力的渴望和杀戮的疯狂，使人想起普鲁士人的专制并激起反对者对这部影片的谴

① L. H. Eisner, op. cit., pp. 37-41.

责。有几则评论甚至号称,影片预先宣告了希特勒的到来。弗里茨·朗的《马布斯博士》系列也有类似的遭遇(1922年《赌徒马布斯博士》,特别是1933年的有声电影《马布斯博士的遗嘱》)。一战后的几年是电影异常高产的几年,在对"魔鬼电影"的研究中,洛特·埃斯纳搜集到的1925年前的影片有40多部,从1925年到有声电影出现的1929年之间也有30多部。效仿《假人》,《卡里加利博士》或《马布斯博士》的一些电影让创作者和观众倾倒不已,可以开创独立的电影类型了。弗里茨·朗的马布斯博士系列的第一部影片借助叠印技法制造出大量的奇异影像,如被催眠的伯爵以及他的魂魄正在重复骗子的动作。利用光线和环境让奇妙的事情震撼人心:当马布斯在火堆前沉思时,额上的汗闪闪发光,他头顶上是一个巨大的路济弗尔像,模样和他很像。[①]在1920年的《假人》里,犹太教教士洛伊被关在火圈里进行招魂,这需要巧妙的特技和出色的叠印技术才能完成。通过镜头的运动让一个黏土假人的脸活动起来,最后变成一个真人,这需要真正的魔法师天赋才能转移观众的注意力。[②]

没有舞台技巧,也没有布景,弗雷德里希·威廉·穆尔瑙1922年导演了德国表现主义最有价值的作品之一《吸血鬼诺斯费拉图》。这部"恐怖交响曲"的灵感来自于布拉姆·斯托克的小说《德拉库拉》。影片大部分场景都取自吕贝克和不来梅的自然景。影片讲的是1838年不来梅爆发鼠疫的罪魁祸首诺斯费拉图,它是在喀尔巴阡山脉一带活动的吸血鬼,靠吸年轻人的血来维持生命。一个地产代理行的职员来到诺斯费拉图居住的阴森城堡向它推

① L. H. Eisner, op. cit., pp.164 – 165.

② L. H. Eisner, op. cit., pp.245 – 249. 卡尔·博斯对1920年这部电影的拍摄手法进行了分析。

荐一幢房子，诺斯费拉图就跟着他出去制造死亡和搞破坏。在一次漫长的乘船旅行中，诺斯费拉图变成这位不幸职员的邻居，吸了他年轻妻子尼娜的血。然而尼娜没有白白牺牲，因为吸血鬼太专注于吮吸血液，没有发现黎明的到来。黎明的晨光预示了他的灭亡，诺斯费拉图完全化成了灰烬。[①]形而上的焦虑从没有经过特殊处理的诱人画面中透了出来：在船上，诺斯费拉图的棺材里装着它故乡的土，没有这土它就无法生存，棺材的旁边是一些类似棺材的盒子，里面装着老鼠；大船进入港口；一片真实沙漠上的殓尸人；吸血鬼在鸡叫时消失，这些画面都是。这种焦虑从根本上来源于日耳曼文化丰富的悲剧和幻想容量，就像浪漫主义作家笔下表现出的那样。诺斯费拉图在表现浮士德博士抛弃一切人性与魔鬼签订契约的同时，还体现出弗洛伊德在生活中发现的死亡冲动。总而言之，这是西方在主体产生犯罪感发展道路上的一次交叉，它在德国深受霍夫曼超自然思想的影响。

与此同时，德国人与斯堪的纳维亚人对魔鬼的想像之间存在着密切的联系。两者共同的新教信仰，尤其是在两地都占据很需要地位的路德派，从这方面或许可以谈一谈。虽然从 17 世纪起“魔鬼之书”就已经过时，但那里人的魔鬼观往往比天主教国家更具偏执性。电影即是证明，它早早就开始了对魔鬼题材的探索。丹麦人本杰明·克里斯滕森（1879—1959）是一位伟大的导演，却基本不为人所知。他在影片《历代巫术》（1921）中猛烈抨击了各种迷信形式并强调了教会的负面作用。电影将历史资料和拍摄场景混合在一起，克里斯滕森本人分饰魔鬼与医生两个角色，表演幽默。他效仿米什莱，揭露驱魔师的残忍，表现了一所遭遇魔鬼附

① L. H. Eisner, op. cit., pp.69 - 76.

身的修道院中歇斯底里的情景。克里斯滕森在定居好莱坞之后又拍了几部风格类似的片子:《魔鬼马戏团》、《撒旦的七个足印》(*Seven Footprints to Satan*,1929)。他处理画面的方法还影响了伯格曼导演的《第七封印》。

同样是丹麦人,比克里斯滕森年轻10岁的卡尔·西奥多·德莱厄尔(1889—1968)是默片的宗师之一,他在祖国丹麦以及德国、瑞典都学习过。德莱厄尔拍的电影主题严肃,风格朴实,有明显的路德派严肃的特点。在《圣女贞德受难记》(1928)之后,德莱厄尔拍摄了个人首部有声电影《吸血鬼》(1932),后来还有《最后审判日》(*Dies Irae*,1943),《诺言》(*Ordet*,1955),最后是《盖特尔德》(1964)。《吸血鬼》(又名《大卫·格雷的奇异历险》)中都是超自然现象。一位老妇人实际上是吸血鬼,最终有一个大胆的人彻底消灭了她,他打开她的坟墓,在她的尸体上钉入一根尖的木桩,尸体瞬间变成了一具骷髅。一切缓慢而寂静,令人压抑,只有偶尔几句话打断这个发现地狱的过程。地狱是直接暗示出来的:被"处决"之后,老妇人巨大的脸出现在医生家的窗玻璃后面,四周都是火焰。[①]我们可以说德莱厄尔一直没有摆脱不幸的童年给他留下的精神创伤,他接下来的作品显得更加内在化,充满了一种狂热的虔诚。《最后审判日》,又名《愤怒之日》(*Vredens Dag*)描写了16世纪时牧师阿布萨隆家的事情。阿布萨隆的妻子安娜比他小很多岁,而阿布萨隆与前妻所生的长子马丁的到来是悲剧的开端。两个年轻人都感到对方的强烈吸引力。在相信巫术的一种无法形容的冷酷背景下,影片探索了人类灵魂最深处的秘密。这段不被允许的爱情让安娜知晓了自己的能力,因为她是一位被火刑处

---

① T. Faivre, op. cit., pp. 203-205.

死的女巫的女儿，而她还在阿布萨隆的帮助下躲过了一次厄运，当时他已经爱上了她。安娜的秘密爱情最后导致阿布萨隆暴亡，这一场面被她控制欲极强的无情婆婆看见了，并最终指控她使用巫术。负罪感与内疚自此后一直折磨着安娜。在影片中，魔鬼是隐蔽的，自始至终没有看见它，只是通过人物情欲的爆发来体现它的存在。这可以通过对强烈犯罪感的表达看出来，罪人永远都做不到让上帝满意和让魔鬼走开，上帝隐藏于非常严格的约束中，而魔鬼是任何人都无法完全逃避的。导演的阴郁心理十分符合一战之后二战之前的丹麦文化——或者更广泛地说是斯堪的纳维亚文化——的特点。

当一战结束后，历史走向尚不明朗时，在北欧占主导地位的情感（德国更甚于斯堪的纳维亚半岛）使大家在大银幕上倾向于表现一些模糊、混乱、灰色的主题，坦率地说有时甚至是阴暗的主题。穆尔瑙就是这样一位神秘电影大师，他的作品包括《吸血鬼诺斯费拉图》、《浮士德》(1926)，还有《四魔鬼》，讲述的是马戏团发生的故事。同类的导演还有罗伯特·威恩（《奥拉克之手》，1924）、弗里茨·朗（《大都会》，1927；《可诅咒的人》，1931）、乔治·威廉·帕布斯特（《鲁鲁》，主演为神秘主义者路易丝·布鲁克斯，影片原名《潘朵拉的盒子》，1929）。在他们的电影中，无处不在的撒旦深深隐藏于人的身体里，使人走向迷失。表现主义代表作在这一时期大规模涌现，这是不争的事实。这次大的转变最终使德国在1918年战败的影响下走向了魔鬼内在化。在《奥拉克之手》中，疯狂的外科医生执意要给女儿重造一张脸，他酷似彼得·洛尔扮演的诅咒先生。被魔鬼情欲缠绕的鲁鲁和他们也是一路人，玛莱娜·迪耶特里克在约瑟夫·冯·史登堡1930年执导的《蓝色天使》中扮演的罗拉－罗拉也是一样。一个原籍维也纳的美国导演后来也拍

了一部《浮士德》,向穆尔瑙的同名电影和表现主义致敬。他用先进的摄影技术重拍了这位德高望重教授的故事,在这个陈旧的题材中加入了女人的淫荡和人们向地狱的堕落这些新元素。一个如邪恶之花般危险的女人,一个无法抵御内心魔鬼诱惑的男人,两人成为热恋的一对,统治着一个黑暗的想像世界。没有什么能比"诅咒"更好地形容这种失败的必然性,它通过祖国这个概念主宰了人。当他们谋杀了一个小姑娘,接受一个由盗窃集团成员临时组成的"法庭"的审判时:

> 我,我对此无能为力……毫无办法,这个该死的东西不是在我身上吗?这火?这声音?这折磨?自己躲开自己,这是不可能的。我办不到。

北欧流派运用电影强大的暗示力来非常生动地表现欧洲传说中的魔鬼。在第二次世界大战开始之前,德国人和斯堪的纳维亚人一直在这一领域占据主导地位,那里的民众显然很喜欢这些电影。[①] 世界大战的创伤对日耳曼文明来说是一场真正的颠覆,它与古老的萦念结合到一起,可能还受一点北方传说的影响,但更多地大概是新教"魔鬼之书"中的悲观思想,最终敏锐地觉察到人类的衰落,因为人被魔鬼包围和占领了。生命不过是没有希望的、善恶模糊的过程。这些艺术家要将黑色浪漫主义用更激烈的方式表现出来,它与启蒙时期拉丁民族的空想以及后来的革命梦想很不相同,革命梦想相信此时此刻有改变人类命运的可能。20

---

① 柏林附近的巴伯尔斯贝格电影制片厂(Babelsberg Studio)1913年拍摄了《布拉格大学生》,该厂多年来一直致力于拍摄幻想题材电影,目录可见:Rolf Giesen (Potsdam Stiftung Deutsche Kinemathek), *Cinefantastic*, Berlin, Argon Verlag GmbH, 1994。

世纪最伟大的导演之一，瑞典人英格玛·伯格曼（生于1918）不是让影片《监狱》（1948）中的一个人物说："生活只是一次走向死亡的无意义的残酷旅行吗？"在瑞典导演维克托·舍斯特伦最成功的作品《幽灵马车》（1921）中，这种北欧风格已经有所体现，它在以后很长时间里被发扬光大，最突出的表现莫过于1956年伯格曼的《第七封印》。这部影片讲的是，死神在与骑士下完象棋后夺走了一切生命，只放过一对年轻夫妇：只有"人类温情的乳汁"才能缓解内心的悲观。

天主教国家从来没有遇到过类似这样阴暗画面持续大行其道的现象。美国则不同，在那里新教的强大影响力是一方面，另一方面，强大的商业需求也推动了这类产品的大规模推出。

黑色银幕：恐怖、"悬念"和堕落

在路易·弗亚德导演的10部系列恐怖电影《吸血鬼》（1915—1916）中，魔鬼是大获全胜者。片中描写的根本不是吸血鬼，而是冷酷的罪犯。它们的头目，大吸血鬼撒达那斯或维内诺斯，以及女谋士伊尔玛·维普（吸血鬼一词的反写）都是这些吸血鬼的榜样。身穿黑色紧身衣伊尔玛由梅茜杜拉扮演，这是屏幕上第一个女吸血鬼形象。这伙人夜晚出没在巴黎街头，它们脱胎于封建时期传说中可怕的强盗组织"圣迹团"，1923年根据雨果小说改编的电影《巴黎圣母院》中这伙人也出现过。与瑞典导演或德国表现主义者用梦幻般的场景体现主题不同，法国电影一上来就会让观众看见，地狱就在人类家门口。弗亚德还拍过另一系列影片《朱代克斯》，它不像"吸血鬼"系列那样具有颠覆性，虽然让超现实主义者兴奋不已，却激怒了有产阶级：在朱代克斯的历险中正义开

始占了上风。不过魔鬼在法国也并非完全被忽视。它的表现形式更加多样,人们对它的态度也更加暧昧。乔治·梅里爱从1896年的《魔鬼城堡》起就致力于从各方面去表现魔鬼,后来陆续拍过与魔鬼有关的女修院、小旅馆、梅菲斯托的实验室,还拍过《魔鬼的四百个玩笑》(1906)。1942年,莫里斯·图尔纳在他执导的《魔鬼之手》中让撒旦化身为一个小小的公证员。同一年,马塞尔·卡尔内在《夜访客》中赋予魔鬼一张令人忧心的脸孔,但终究还是人的脸孔,由儒勒·贝里扮演。这是一个发生在中世纪的动人爱情故事。卡尔内1939年导演的《太阳出来了》深受美国电影影响,在这部民众主义的悲剧中,魔鬼不是已经存在并隐藏其中了吗?影片中让·迦本扮演的角色经历了世上所有的不幸,在杀了一个流氓后自杀,这个流氓糟蹋了他爱慕的年轻姑娘。有些人认为与其说他演得逼真,不如说他本人很有魅力。《魔鬼之美》(1949)的导演勒内·克莱尔也是如此。虽然有吉拉尔·菲利普与米歇尔·西蒙的精彩表演,《魔鬼之美》仍旧经常被评价为沉重和讨人嫌。影片其实是对浮士德传说的改编,更确切说,它的主题思想很平庸,就是人将灵魂出卖给了科学。在《美女与野兽》(1945)中,让·科克托同样用诗歌手法去表现魔鬼,这是一个奢华的白日梦,改编自儿童读物中的故事。我们知道,故事给孩童思想带来的是无意识的寓意。这个故事既教人死亡,又教人生活,科克托的版本也不例外。商人在森林里迷了路,后来变成英俊男子(让·马雷饰)的野兽将死亡和魔鬼的威胁带到无忧无虑的商人身边。商人无意中摘下的玫瑰与伊甸园里夏娃摘的禁果有点类似,因为野兽自称是玫瑰的主人,要商人将一个女儿献给他作为补偿,这个女孩就是"美女"。她受到很好的招待和无微不至的照顾,这让她的姐妹们都很嫉妒。她们鼓动自己的哥哥和另一个朋友阿弗南帮她们也找

一个这样的夫婿,阿弗南因此丢了性命。而“美女”的一个眼神就让野兽变成了英俊的王子。这种在好莱坞“完美结局”潮流中也能找到的幸福结局并不能阻击魔鬼的出现。但至少看上去人是可能控制住它的,杀死坠入情网的野兽,压制人性中野蛮的一面。最终会如何呢?

答案也许不远了,如果我们能够对1929至1934年美国警匪片中的暴力寓意深信不疑的话:这几年中有250到300部影片是描写无赖和恶人的,这给世界电影造成了巨大影响。约瑟夫·冯·史登堡1927年在《芝加哥的夜晚》(*Underworld*)中已经塑造了这一类的典型人物,第二年的《天网恢恢》(*The Drag Net*)中也有表现。最出色的警匪片都取材自当时的黑社会头目艾尔·卡彭(Al Capone)的经历,讲述的都是强盗出名和最终失败的故事,就像一种对美国梦黑色幽默式的模仿。这类影片有:《小恺撒》(1930),导演默文·勒罗伊,主演爱德华·G.罗宾逊;《国民公敌》(1931)导演威廉·韦尔曼,主演詹姆斯·卡格尼;《疤面大盗》(1932),导演霍华德·霍克斯。1934年出台的海斯法案给警匪片以沉重一击,因为它规定电影不得表现任何不道德的行为,于是导演们转而开始歌颂联邦警察,到40年代又转向私家侦探。詹姆斯·卡格尼在题材转变上的表现可谓完美,成为一个现行秩序的捍卫者。后来强盗再次现身大银幕,包括马克斯·诺塞克的《大盗狄林杰》(1946)。阿瑟·佩恩的《雌雄大盗》(1967)和弗朗西斯·福特·科波拉的《教父》(1972)。

全球经济危机时期的美国电影在法国并没有被全盘模仿。弗亚德的《吸血鬼》相对于对异常现象的展现,更着重于表现致使人犯罪的疯狂而阴暗的念头,重新关注起人身上的神秘部分。然而魔鬼不再需要惊人的效果或过分的暴力去使法国公众相信它

的存在，通过这些作品中简单的侦探故事而产生的焦虑使法国人能够从被细致刻画的人类性格中看出魔鬼巨大的恶意。亨利－乔治·克卢佐就是这样一位电影人，他的作品大多是在犯罪背景下大胆而详细地表现难以言说的冷酷，展现人的阴暗面。由皮埃尔·费斯内主演的《乌鸦》(1943)向世人表明，在某人最值得尊敬的一面下，往往掩藏着险恶的秘密和各种缺陷。导演将一切社会关系都置于魔鬼的强烈影响之下。在路易·茹韦展现罕见演技的《犯罪河岸》(1947)中，克卢佐通过让暴力普及来表现对世界的焦虑。他的作品还包括《魔鬼派》(1955)和未完成的《地狱》(1964)。这两部影片的名字就体现出它们的主题，但是影片情节都是在现实条件下展开的。因为克卢佐认为，魔鬼就在生活中，就在我们每个人的心里。

法国导演很少对恐怖片里的怪物题材感兴趣，拍这个题材比较多的是美国人，特别是从30年代开始，纳粹将表现主义定性为颓废堕落之后。美国人在1927年到1945年间拍了足足有12部关于吸血鬼的电影，包括托德·布朗宁导演的《午夜后的伦敦》(*London after Midnight*, 1927)、《德拉库拉》(1931)和《吸血鬼的标志》(*Mark of the Vampire*, 1935)，还有厄尔·*C*.肯顿导演的《弗兰肯斯坦之屋》(*House of Frankenstein*, 1944)。[1]贝拉·路高西因扮演德拉库拉伯爵而盛名远播，在后来一部想对好莱坞成功分一杯羹的影片中，德拉库拉伯爵被视为魔鬼的标记、魔鬼的子女和魔鬼的回归。在*1958*年由特伦斯·费希尔的《德拉库拉的噩梦》(*Horror of Dracula*)掀起英国吸血鬼电影热潮之前，这个题材只吸引过一位导演，而且他的原籍并不是英国。这位导演就是德莱厄尔，他在1932年

① T. Faivre, op. cit., pp. 205 – 210.

为法国公司拍了《吸血鬼》。如果想到德拉库拉诞生于英国人布拉姆·斯托克的丰富想像力，还有他犯的罪行都很有英国特色，这还真是不可思议！的确，特伦斯·费希尔神神气气地接过这一棒，拍了多部优秀的吸血鬼电影，都由克里斯托弗·李主演。60年代期间还涌现出一批墨西哥、意大利和法国导演。1960年瓦迪姆拍了《血与玫瑰》。

经济大萧条时期，恐怖片在美国很有市场。环球公司的电影厂在30年代初就把恐怖片定为自己的特色，除了德拉库拉伯爵的经历，他们还拍摄了弗兰肯斯坦创造出来的怪物它的不幸遭遇，由鲍里斯·卡洛夫扮演，卡尔·弗洛伊德甚至还拍了《木乃伊》(1931)。米高梅公司也不落后，他们推出的作品包括托德·布朗宁1932年导演的《畸形人——可怕的滑稽表演》，这是一个恐怖的爱情报复故事，发生在一个马戏团的表演之中。故事在今天已流传成为传说，但一开始招致很大谴责，不过这未能阻止布朗宁（他还是拍侦破片的一把好手），他在1936年又拍摄《魔鬼玩偶》(*The Devil Doll*)。在股市暴跌和自杀盛行之后，失业浪潮造成的幻灭气氛继续推动着魔幻题材的发展，好像它是一剂缓解忧虑的良药。美国人将他们的失望和担忧纷纷投射击到大屏幕上，而不像法国人那样将其内在化。也就是说，美国一直没有摆脱对“外在敌人”的恐惧，德拉库拉是这个敌人的化身，他能够害人也能够进入到人的身体中去：人被吸血鬼噬咬过就丧失了任何获救的希望。吸血鬼一族让人想到在塞勒姆①被烧死的女巫们。他们的身后都是撒旦，不管是以前还是现在都不可战胜。唯一的解决方法是，不

---

① 1962年在美国马萨诸塞州的塞勒姆城(Salem)，一群小女孩突然出现了怪异行为，人们怀疑是女巫作怪，由此刮起了审判、绞刑和火刑的旋风。高峰时，被逮捕者达到了200人之多，最后19名无辜者被处绞刑，4人死于监狱中。——译注

要与魔鬼有任何接触，在它出现时一举消灭它。在欧内斯特·B.舍德萨克和梅里安·C.库珀导演的《金刚》(1933)中，向观众鼓吹的集体驱魔到达了夸张的顶峰：觊觎美女的野兽只有在现代城市森林中、在它栖身的摩天大楼上才能被打死。这与后来科克托拍的影片之间的差别、更广泛地说与法国人的口味之间的差距显而易见。美国的清教主义并不屈从于魔鬼，他们觉得魔鬼一无是处。他们在意的只是恐怖，因为魔鬼让人对同类如豺狼般残忍，如《最危险的游戏》(1932)中，猎物是人；《亡魂岛》(*Island of Lost Souls*, 1933)中，住在岛上的是一个残暴的疯狂学者，由查尔斯·劳顿扮演。

我们无法明确肯定地说，天主教能消除这种如此强烈的萦念所带来的影响。不过可能的是，天主教通过将其相对化和内在化而缓和了它的影响。大萧条时期的欧洲，包括德国在内似乎都不像美国人那般受这些悲惨画面的困扰。之前已经说过，魔鬼在法国人眼中更像个哲学家。电影人有时甚至对这个问题表现得很轻松，如流亡美国的勒内·克莱尔，他拍了《我的老婆是女巫》(1942)。的确，伏尔泰的祖国自1789年大革命以来就深受世俗平等主义文化的影响，所以并不重视传统意义上的魔鬼，其形象已逐渐为一个浪漫主义者的反抗天使形象所取代。但是在美国也有一批杰出的喜剧电影代表，有弗兰克·卡普拉，乔治·库克，里奥·麦凯利，欧内斯特·卢比奇。他们的作品让人忘却经济危机的艰难，有时还能让宗教掩护显得更为轻松，比如卢比奇的《天空可以等待》(1943)，这是一个可爱的幻想故事，展现了一个幸福的天堂，让死亡不再是一个悲伤的故事。然而，对世界魔幻面的探索在美国更为盛行，并且在层出不穷的壮观电影场面中飞速发展着。在英国，讽刺而辛辣的天主教徒导演希区柯克正与此潮流相

反，在他导演生涯的第一个阶段，即30年代末之前，他喜欢触及善与恶之间模糊的界线。他曾在《39级台阶》(1935)，《年轻姑娘》(1937)，《贵妇失踪案》(1938)中涉及天赐恩惠和罚人地狱的话题。和许多欧洲人一样，希区柯克将魔鬼更多地置于主体心理范畴来考虑，而不是用怪物形象直接体现魔鬼的存在。担忧来自于“悬乱”造成的麻烦，而不是直截了当的恐怖场面。一种不确定的忧虑占据了人们的心灵，并在不可抑制地快速增长。经过这样一个模糊的阶段后，人们才有了抗拒心理。希区柯克影片的主角都是一些“无辜的年轻人”，被卷入复杂的魔鬼事件，像命运摆布下的稻草，他们所处世界中“一切都是危险，都是威胁”，这是弗朗索瓦·特吕弗就《39级台阶》对希区柯克所做的评价。希区柯克他自己不也有点像魔鬼吗？他占据着大牌导演的地位，一转眼就嘲弄地让手枪子弹打到西服下的一本《圣经》而弹回来。被邀请到美国后，希区柯克大师施展了他罕见的天才，在《爱德华大夫》(*Spellbound*，1945)中继续探究人类的潜意识。他的艺术手法不断成熟，在影片中展现困扰人心的道德观念，就像让－皮埃尔·卡米主教当时创作“悲剧故事”时所做的那样。[①] 虽然它们的创作者们基本没有意识到，但是侦破片都采取了巴洛克式揭露罪行的方式，像17世纪初流行的那样强化人的犯罪感。希区柯克的代表作之一《火车怪客》(*Strangers an a Train*，1951)塑造的人物都是傀儡，他们的灵魂在魔鬼的操纵之中。导演像造物主一样创造了这些人物，上演了一出情欲的葬礼进行曲，最终让人们产生彻底颠覆现行道德准则的念头。火车上两个素不相识的年轻人之间的对话后来变成一人要求双方交流所犯的罪行，另一人拒绝，最后他们只能

---

① 见本书第四章。

在旋转木马上决斗。关于犯罪转移的题材其实经常出现在这位电影大师的作品中(1940年的《蝴蝶梦》,1957年的《伸冤记》,等等)。在《群鸟》(1963)中,一群有翅膀的人围攻波德加湾,有一回他们不知为了什么原因休战,一对夫妇趁机逃离了此地。希区柯克让观众丧失了能够控制魔鬼的信心,这又加剧了人们的焦虑。

在美国,希区柯克的初期理念来的正是时候,人们刚经历的战争出于宣传目的要通过夸张将敌人妖魔化。纳粹或日本人令人恐怖,而与之对抗的美国士兵则是献身自由和正义的光辉形象,部分公众对这种舆论开始感到厌烦。他们只要求电影中表现的人性更微妙、更邪恶,这样就满足了。就像欧洲的年轻人,在经过多年的困苦和危险后,终于重新找到了生活的乐趣。《恐怖谷》(*Pursued*,1957)是拉乌尔·沃尔什执导的一部西部片,讲述一个男人从童年创伤中恢复过来的故事,角色由优秀演员罗伯特·米彻姆担纲。这是一种振兴这类题材的方式,它从30年代中期以来就衰落了。更接近希区柯克风格的私家侦探取代了联邦探员在侦破片中的地位,使人们对犯罪和人性最阴暗面再次着迷,与警匪片惊悚的风格形成鲜明对比。一些评论坚信从中看到对集体梦魇的隐喻,这恰好是美国梦的阴暗面。我们同样可以认为,主体心理化和魔鬼内在化继欧洲之后在美国也发展起来,不过并没有使魔鬼的恐怖形象消失。[①] 约翰·休斯顿1941年用《马耳他的鹰》作出了表率,在影片里休斯顿的朋友汉弗莱·博加特塑造了一个难以杀死的典型私家侦探,在充满背叛、阴雨和悲伤的城市里与一个礼貌而邪恶的坏人对抗。后者由彼得·洛尔进行了出色演绎,俨然又是一个诅咒先生。这类影片的成功一直持续到1955年

---

① 将在下面"美国的魔鬼"部分中有论述。

(《地狱属于他》1949,《要击败的女人》1951 等等)。1943 年,在杰出制片人瓦尔·柳顿的指导下,影片《第七个受害者》中,导演马克·罗布森通过主人公被追捕,后来逃离出乌烟瘴气的纽约城的经历,用摄影机直接将侦破片与魔鬼崇拜搅在了一起。

魔鬼绝对不会被遗忘。1942 年,雅克·特纳的《猫女》(*Cat People*)在美国大受欢迎。其制片人也是瓦尔·柳顿。影片讲述的是一群猫人隐藏在普通人中间,还做了不少坏事。这是银幕上又一次出现塞勒姆综合症——内在的秘密敌人和魔鬼的同谋。在不到 12 年后,奥尔德斯·赫胥黎又同时在戏剧和文学上深入探讨了这个问题。[①]观众的接受度显然推动了电影公司重新开始这方面的探索。瓦尔·柳顿深入开发了这个题材。1943 年,即《第七个受害者》拍摄的同一年,他先后投资了《伏都神》和《豹人》(*The Leopard Man*),导演都是雅克·特纳。1945 年上映了根据斯蒂文森小说改编的《盗尸者》(*The Body Snatcher*),导演罗伯特·怀斯,主演鲍里斯·卡洛夫。这部影片的制片人还是柳顿,而且他还参与了编剧工作。然而,冷战导致的反共产主义偏执思想为这次地狱魔鬼的重新流行起了掩护作用,人们将"红色共产党"视为最可憎的魔鬼。从 1949 年起,科幻电影传播一种恐怖情结,它的指向是他人,即外星人,他们往往象征着虎视眈眈、魔鬼般的苏联人。他们要侵略星条旗下的和平民族,有时甚至潜入善良公民的身体中。塞勒姆确实在变化成各种形式,鉴于此,一种对魔鬼侵害的强烈焦虑症持续存在着,根据社会变化而变化着不同的表达方式。虽然许多这类影片都是非常幼稚的"粗制滥造",但不管怎样它们受到公众的欢迎。观众们渴望看灵异片或动画片,因为那里面有超

---

① Aldous Huxley, *The Devils of Loudun*, Londres, Chatto and Windus, 1952.

人在保护受到威胁的美国。哈利·霍纳导演的《红色火星》(1952)就像片名那样,展现了来自这个红色星球的威胁。罗伯特·怀斯1951年就拍了《地球停转日》,这也不妨碍他10年后又拍《西部故事》。许多电影人都拍摄过关于世界末日的电影。拉纳尔德·麦克杜格尔在他执导的《世界、肉体与魔鬼》(1959)中传达的思想是,世界末日显然出自撒旦的阴谋,尤其是它造成了原子弹的威胁。人们甚至要知道,美国人——至少美国观众——是如何成功抵御了无休止的攻击,这些来自其他星球或者螃蟹、玩偶、渎神者的攻击充斥了电影屏幕。例如1956年的《人体入侵者》(*Invasion of the Body Snatchers*,导演唐·西格尔,1978由菲利普·考夫曼重拍)。至少美国人还可以依靠英国朋友的积极支援,那里也是魔幻片的一大产地和市场。自50年代末起,德拉库拉和弗兰肯斯坦就是卖座的电影主角。1961年,特伦斯·费希尔在《狼人之夜》(*The Curse of the Werewolf*)中不仅给德拉库拉安排了若干情妇,还提到一种新的诅咒。英国著名的汉默电影制片公司从1955年开始了解魔幻主题的重要性。这一年该公司推出瓦尔·盖斯特导演的《怪兽》(*The Quatermass Experiment*),这是系列电影《夸特马斯教授》的第一部,主角扮演者是奈杰尔·克内亚尔。还有一部类似内容的电视连续剧,一直拍到1979年。1993年以来,美国电视剧《X档案》在全世界都很受欢迎,它的成功肯定也部分是由于这类主题的持续盛行,虽然也经过几段低潮,但神秘实体攻击人身的想法根深蒂固,这种神秘实体可以追溯至近代的巫术案,尤其是塞勒姆事件。

当这类题材被汉默公司或好莱坞的电影公司反复利用、过分开发时,世代交替现象可以说明其暂时被冷落的原因。一时间人们热衷于用另一些形式取代魔幻题材,后来由于相同的原因,它们又为魔幻题材所取代,于是魔幻题材大举回潮。因为人们想弄

明白魔鬼到底是什么，这种需求在文化发展的长河里一直非常活跃。1968到1977年间，最卖座的是警匪片，尤其是描写城市丛林中颓废沮丧的基层警察的影片。这些警察常自命为伸张正义者，就像唐·西格尔1971年导演的《警探哈利》(*Dirty Harry*)。同样在1971年，当风行一时的吸血鬼和怪兽题材在英国开始走下坡路的时候，肯·拉塞尔导演的《魔鬼》讲述了一个关于女巫、火刑、排斥异己和迫害的故事。在美国，威廉·弗里德金的《驱魔人》在1973年获得极大成功。波士顿和东海岸观众歇斯底里的场面均在报纸上进行了报道。影片展现了人们为一个被魔鬼附身的女人进行天主教驱魔仪式的过程，强烈的震撼了多为清教徒的美国人，而许多欧洲人在观看这部因充满地狱气息出名的电影时则更多感到的是失望。1975年，《驱魔人》在美国的票房统计是3000万人次，这使人们开始考虑这类题材电影的社会学影响。

20世纪70年代美国人的想像大部分执著于间谍或杀手的阴谋。《警探哈利》中这个令人讨厌的警察，无论是其本身意义还是引申意义，都体现出对已经普遍流行的腐化堕落的厌恶之情。就像马丁·斯科西斯影片中的人物一样，个人陷入困境，除非沉迷于《逍遥骑士》(导演丹尼斯·霍珀，1969)中主人公的死亡梦幻里——这部片子被年轻一代视为经典。这个病的名字就叫越南。如果从追溯角度审视它，其严重程度其实有限，它来自于信心的丧失，从60年代开始，起因是肯尼迪总统遇刺和苏联威胁的加剧。50年代之后，人们对科幻片和恐怖片的兴趣有所降低，它们被认为是二流电影，只能混迹于B级影片[1]中。到了70年代，这类影片在商业上重新获得巨大成功。乔治·卢卡斯的《星球大战》(1977)

---

[1] B级影片：指使用二流演员、低预算、快速度拍摄的艺术或商业作品。——译注

或斯蒂芬·斯皮尔伯格的《第三类接触》(1977)中,最终都是正义获得胜利。这种使人安心的讯息正好说明了公众对此狂热的原因。尽管有特殊恐怖效果的灾难片让观众害怕,但他们还就酷爱这类片子,比如约翰·吉勒明的《火烧摩天楼》(1974)。人们还蜂拥到影院去观看最可怕的恐怖片,《驱魔人》就是其中一部。在所有这些现象中,对潜在忧虑情绪的释放似乎都是影片受欢迎的主要原因。这就是说,《驱魔人》中表现得十分明显的魔鬼恐惧对大部分人来说一直都是一种重要的心理结构。美国对它的表达方式远较欧洲激烈,并且具有更深刻的现实性。而在欧洲,这类影片的观众主要是年轻人,且往往受欢迎度不高,人们都是从娱乐角度去观赏它们。到了90年代,在对待关于强奸或连环杀人案的电影上,两地也出现了同样的差异:它们导致美国发生多起疯狂的犯罪案,而在欧洲则几乎没有。

70年代恐怖电影的盛行可以被看成是文化解体的一个缩影。它使古老的魔鬼幻想重新活跃起来,此前它们只残存于魔鬼教派当中。波兰导演罗曼·波兰斯基1968年的《魔鬼圣婴》打开了潘朵拉之盒。影片讲了一个魔鬼之子的故事,人物从头至尾没有出现,导演借鉴卡佐特以及其他法国幻想小说大师的手法,在片中渲染对此事真实性的怀疑。就像是一场噩梦,一年之后,波兰斯基的妻子、演员莎朗·塔特在加利福尼亚惨遭一伙魔鬼教派成员杀害。她的死与其丈夫的工作也许有关,但这一点并不能确定。后来,在1967年时,波兰斯基拍摄电影《吸血鬼舞会》,戏谑地模仿了德拉库拉这个人物。

儿童在恐怖片中担任角色,这是美国电影从70年代起的一个新特点。这似乎体现出在一个动荡的社会中角色转移的困难,以及成年人心中强烈的犯罪感。因为他们认为自己留给后代的是

一片狼藉，这肯定会激起后代对这个世界的仇恨。至少用这个方法可以诠释很多年轻人变成魔鬼青睐介质的例子。《驱魔人》是这样，《驱魔人2：异端》(1977)也是如此。后者的导演是原籍英国的约翰·波尔曼，他的作品还宣扬过一个观点，就是必须通过一次可怕但能涤罪的入教仪式回到本源(《解脱》1972)，布莱恩·德·帕尔马执导的《魔女嘉莉》(1976)更明显地表现出这种趋势。这些有特异功能、危险而冷酷的孩子和青少年杀人犯，与可怕的怪兽一道充斥着电视屏幕。乔治·A.罗梅罗的《活死人之夜》(*Night of the Living Dead*，1968)的主角是一群吃人的吸血鬼，他们把人分尸，不留一个活口。最后一个被吸血鬼抓住的人走出他们的庄园时被营救的人们打死。这是寓示着越南战争吗？或只是像那些描绘德拉库拉伯爵的影片一样，认为魔鬼是危害已无可挽救，所以必须消灭任何与之有染的人？被卷入诅咒风暴里的人是没有一丝获救希望的。

魔鬼在美国的泛滥还未结束。电影里，尤其是电视上各种关于幽灵、狼人、巫师和食人族的故事越来越多。1984年起开始播出的著名连续剧《夜魔爪》讲述的是活死人弗雷迪·克吕格尔的故事。他不断追寻猎物的过程反映出恐怖的暴力和血腥索念。魔鬼在盎格鲁－撒克逊文化中无所不在。意大利人里卡多·弗雷达1962年导演《希科柯克博士的可怕秘密》以及1963年导演《希科柯克教授的鬼魂》时选择用假名罗伯特·汉普顿，这并非偶然。他想借助1958年由特伦斯·费希尔执导的《德拉库拉的梦魇》获得的惊人成功，因为他自己1956年拍的《吸血鬼》并不十分受欢迎。影片主人公名字与悬念大师希区柯克非常相似，这又为影片增添了额外的号召力。主人公是一名绝望的学者，试图用自己女儿的血让另一个女儿复活。随着以马里奥·贝瓦的《魔鬼的面具》(1960)为

首的一批本土优秀电影涌现出来，意大利式的恐怖片经历了一段短暂的辉煌，但从60年代中期开始迅速衰退，只能对《科学怪人》或《驱魔人》等外国影片进行苍白的模仿。在意大利，虽然作为其来源的文化现象不如英国，尤其没有美国那么深入人心，不过大众对恐怖片的需求仍然存在。可能拉丁民族的观众普遍对英美恐怖片的震撼场面抱有一定的抗拒心理，所以片中所体现的东西他们并不都熟悉。至于德国导演维尔纳·赫尔佐格翻拍的《吸血鬼诺斯费拉图》(*Nosferatu, Phantom der Nacht*, 1979)，通片几乎没什么恐怖画面，导演用十分唯美的手法重拍了这部20年代的表现主义代表作。最近几部优秀的法国电影同样是有关魔鬼题材。在《很可能是魔鬼》(1977)中，导演罗贝尔·布雷松用非常内在化的方式告诉观众，魔鬼一直在干涉人的生活。[①]

1961年后定居英国的美国导演斯坦利·库布里克，他在魔幻题材电影方面占有独特且极其重要的地位。此人很神秘，散发着魔鬼气息。他虽然是非常知名的导演，但得不到好莱坞电影产业的承认，也没得过奥斯卡奖。库布里克的作品复杂难懂且突破常规，在他总共拍摄的13部长片，有3部入围美国电影学院评选的20世纪本土电影百佳，分别是《奇爱博士》(*Dr. Strangelove*, 1964)、《2001：太空奥德塞》(1968)和《发条橙》(*A Clockwork Orange*, 1971)。[②] 1958年，他的《光荣之路》(*Paths of Glory*)就已经引起轰动，因为这部描写战争的影片颠覆了一切爱国思维定式，将所有人物都置于疯狂气氛中。《洛丽塔》是库布里克首部在商业上获

---

① 对《很可能是魔鬼》的分析：*L'Avant-Scène, Cinéma*, n° 408 – 409, janv.-février 1992, pp. 1 – 130. 另外对安德烈兹·祖劳斯基执导的《魔鬼》的介绍：*Revue du cinéma*, n° 456, janvier 1990, pp. 60 – 69.

② 1999年3月10日的《世界报》第30和31版有一篇对当月7日去世的库布里克的出色报道。

得成功的电影，虽然这部改编自纳博科夫同名小说的影片显然与正统道德相悖。随后就是那3部人选百佳的影片，拍这3部电影时正是汉默电影公司推出吸血鬼电影大获成功的时代。《奇爱博士》(又名 *How I learned to Stop Worrying and Love the Bomb*)是一出关于原子弹威胁的诙谐剧，里面关于炸弹的争吵场面、狭隘战士的杀戮成瘾以及疯狂学者使世界走向灭亡这些令人忧虑的情节都给观众留下了深刻印象。库布里克打破了危险的科学实验导致人格分裂这种盎格鲁－撒克逊式的套路。多次被搬上大银幕的斯蒂文森1886年创作的小说《化身博士》就是这种盎格鲁－撒克逊套路的代表。80年代初的一次统计显示，《化身博士》一共有过22个改编版本，其中最著名的包括约翰·斯图尔特·罗伯逊1920年的版本、鲁本·马穆利安1931的版本和维克托·弗莱明1941的版本。[1]《奇爱博士》的嘲讽风格丝毫不妨碍它宣扬传统理念：兽性就在人的身上。这部影片上映的前一年即1963年，杰瑞·刘易斯自导自演了他的化身博士版本《肥佬教授》，在法国发行时名字改为《杰瑞博士与爱先生》。影片的水准远远超过了刘易斯插科打诨的名气，因为它以喜剧方式表现了困扰许多美国人的东西，这个故事在美国文化中的地位就像英国的哈姆雷特、德国的浮士德。库布里克和刘易斯正好触及了他们同胞的文化中令人恐怖的方面。他们的笑声充满揶揄，与斯坦·劳雷尔1925年在《皮克博士和普赖德先生》中的喜剧表演绝不相同。他们的作品将许多人不愿面对的东西呈现到大庭广众面前，那就是科学问题与进步幻想在人类灵魂深处的碰撞。

人类灵魂深处的问题一直困扰着库布里克，《2001：太空奥德

---

① J.-L. Leutrat, op. cit., pp. 122－125.

塞》拍摄于1968年,正值科幻电影高潮的开始。影片奇异而宏伟的场面将观众带到了外太空。影片告诉观众,魔鬼存在于人的本性之中,就算没有疯狂科学家,灾难也是不可避免,疯狂无处不在,包括远离光荣之路的地方。这也是库布里克在所有电影中反复强调的思想。1971年的《发条橙》是一个表现极端暴力的故事,它预言城市战争将在美国出现并将在20世纪末波及至欧洲。《发条橙》引起轰动就是由于它体现出导演清醒的洞察力。库布里克再一次勇敢地提示了大家难以启齿的东西:美国这个大橙子表面之下隐藏着难以抗拒的、巨大的神秘力量,虽然这个描写疯狂的年轻杀人犯的故事背景是英国。与此同时,《警探哈利》和所有警匪片中卑劣的警察表达的也是相同的思想,但是,警匪片让观众感觉到有一道无法逾越的屏障保护着他们免遭魔鬼侵害,这冷笑的魔鬼是人的同类、人的兄弟。而库布里克的电影正相反,他的片子不会让人心安理得,所有人都是有罪的。

1980年拍摄的《闪灵》(*The Shining*)是一部恐怖片,它是库布里克在商业上获得最大成功的一部电影。同时,《驱魔人》、《魔女嘉莉》这样的片子还有了续集或仿作,另外《诅咒》(1976)和《异形》(1979)也深受观众欢迎。《闪灵》讲述的是一个小男孩噩梦般的经历,他与父母一起来到一座偏僻的旅馆,这里什么都有可能发生。这是一个令人不安的地方,因为它具有异常强大的毁灭性,其表现是有血从门框下面流出,像水流一样淌过走廊。血让观众联想起众多的恐怖电影,但《闪灵》的突出之处是将旅馆毁灭性的疯狂力量体现在杰克·尼克尔森扮演的父亲身上。这位变态并且魔化的父亲在旅馆里追杀自己的儿子。在这部影片中,库布里克再一次展现了美国人挥之不去的萦念并将之颠覆。当时银幕上充斥的是魔鬼般邪恶的小孩,库布里克则用相反的故事说明,成年人

的内心深处也有着可怕的死亡冲动。杰克·尼克尔森的角色将这种冲动展现到了极致。库布里克让教养良好的人惊愕地发现了自己的阴暗面以及不自觉走邪路的倾向。《巴里·林顿》(1975)、《全金属外壳》(1987)和1999年去世前完成的《大开眼界》是库布里克的最后几部作品,这些优秀的电影作品中展现的人性阴暗面让人想起表现主义影片以及德莱厄尔的作品,那时库布里克刚刚出生。

魔鬼,大概是吧……美国与它的纠缠远未结束。1973年后的石油危机,还有越南战争留下的烂摊子,贫困和失业人口的增加都加剧了人们对衰退,或者对破坏的恐惧。这就是詹姆斯·卡梅隆的影片《泰坦尼克号》想要表达的:龟缩在奢侈生活中、无视现实的人将受到残酷命运的惩罚,最终从世上消失。的确,一场浪漫爱情的庸俗上演和往常一样让人们看到了希望。也许欧洲年轻人是以另一个角度看待这部好莱坞电影的吧,从诱惑力以及与美国不同的情感角度。无论如何,电影中反复出现的传统清教徒思想是否同样深刻影响了欧洲观众,这一点值得怀疑。起码相对于迈克尔·贝导演、布鲁斯·威利斯主演的《世界末日》(1998),清教思想在《泰坦尼克号》中体现得更为含蓄。只有美国才能把地球从小行星撞击的危险中拯救出来,这句话就足以概括《世界末日》的肤浅主题,这部电影被称为"吹捧军队和盎格鲁撒克逊清教白人美国的讨厌广告片"①。然而它在美国本土获得的骄人票房让灾难片理直气壮,它们继承了70年代灾难电影的传统,在共产主义威胁消失后执著地寻找着新的能让美国人战栗的致命危险。英雄们手持《圣经》迎战哥斯拉(《哥斯拉》),这个蜥蜴巨兽自1956

① Samuel Blumenfeld, «La fin du monde est proche, et seuls les "États-Unis peuvent sauver la Terre», *Le Monde*, 6 août 1998, p. 17.

年起现身美国银幕，亦为日本儿童所熟知。他们还要对抗彗星（《天地大冲撞》，1998）或是火星人的进攻，火星人起初还比较“可爱”，很快就成为凶狠的掠夺者（《火星人玩转地球》，1996）。幸好，在上帝的庇佑下，这些捍卫世界上最优秀文明的新一代超人们所向无敌。当然，条件是他们得恢复民族根本的价值体系。肯定有魔鬼……如果它不存在，必须把它创造出来，美国社会已经没有了与之匹敌的外在敌人，只有这么做才能让人们团结到一块去。这么做的风险是会造成魔鬼崇拜，就是说引发一些极端的尝试。那些最轻信盲从的人，最年轻的人会想要做这些尝试，让魔鬼更接近自己。他们的文化也在不断谈论这群人。山姆·莱米导演的《简单计划》（1998）的故事基础就是隐藏于人身上的邪恶魔鬼，这只是成千上万部同类影片中的一例。这部B级警匪片的佳作通过居住在明尼苏达的三个普通人对金钱的贪欲揭示出人性中隐藏的弊病，向观众证明，金钱不能创造幸福。家庭、爱情、友谊在这个城市中土崩瓦解，这里其实并不像从屏幕上体验的典型美国生活那般愉快。

美国的魔鬼

魔鬼可能只是纸上谈兵，它懒洋洋地躺在小说字里行间，至少也被电影电视画面设计了。其实它什么都不是。美国人一直深信魔鬼是无能的，这与大部分欧洲人的观点不同，也正好说明魔幻片为何普遍在美国和欧洲的受欢迎程度不同，甚至在欧洲遭受冷遇。美国的休闲和“快餐”文化比许多书籍、电影和电视剧里宣扬的清教意识形态更容易对欧洲人产生影响。实际上必须将深层的文化活动与娱乐消费区分开来。在这方面，含义深邃的电

影难以为法国及其他拉丁国家所接受，而在欧洲北部——尤其是英国、德国和荷兰——却比较容易受欢迎。这一现象的产生并非只与语言或语言近似有关。当地还得有一个乐于接纳它的环境。古老新教思想的影响对此起了至关重要的作用，但它并不是唯一的因素。其他因素还包括了感觉的相似，比如斯堪的纳维亚半岛和德国的魔幻文化传统从路德时代起直到表现主义时期都给了魔鬼很大的表演舞台。德国人在二战后的集体负罪感又进一步强化了他们与美国人的共性：美国人通常有塞勒姆情结，要消灭一切亵渎宗教的人，他们也会为负罪感所困扰，不知道自己的所作所为是否真的都有道理。最终，对传说的相信成为必要的纽带。弱化美国想像中的强势方面，或只是像对待外来事物那样，单单以并不趋附的方式接受它们，这并不是让他们赞成更根本的信念。因此，低估奥兹国魔法师或化身博士重要的象征意义，面对德拉库拉伯爵斗篷的魔力是发笑而不是发抖，不知道嘉莉或弗雷迪做的坏事，不太明白瑞普·凡·温克，皮特·鲁格，还有查理·布朗、史努比以及他们的朋友代表了什么，这样你就无法真正地投入到美国人幻想的内容中去。这样只是因为好奇，因为“大孩子”的游戏而喜欢他们，因此不会明白，他们其实深刻地反映了社会现实。

华盛顿·欧文 1819 年创作的《瑞普·凡·温克》讲述了一个小镇上的居民在山上沉睡了 20 年，20 年后回到故乡在一个全新的美国生活得很幸福。威廉·奥斯丁的《失踪的皮特·鲁格》(1825)中，皮特·鲁格是美洲大陆上一个会飞的荷兰人，因为宣誓中言辞恶劣，触犯天地而被罚一辈子坐着小车流浪。这些故事在美国就像小红帽和大拇指的故事在法国一样家喻户晓。然而这些故事与

魔鬼有明显关联，魔鬼对新大陆开发者的文化有着强烈影响[1]。17世纪末美国文化就在塞勒姆巫术案的刺激下对魔鬼十分感兴趣，后来在口头魔鬼文学中，魔鬼影响着一代代美国人，直至今日。美国科幻小说大师H.P.洛夫克拉夫特就巧妙地把这些因素移植到自己的作品中。他非常清楚自己从“惊悚焦虑”之父欧文那里学到了不少。洛夫克拉夫特认为，广阔的大自然、印第安人藏身的阴森恐怖的森林与“第一代移民的感情、神秘和宗教倾向”一起，使美国人在流传过来的欧洲传说之外创造出了一个复杂的神秘人物。“加尔文所坚信的上帝对人类严厉苛刻的监视，上帝与其在地狱的对手——魔鬼——的永久对立，这只会强化这些倾向。”[2]

文学、电影、电视上都有这些基本传统难以磨灭的痕迹。它们的情感负荷显然取决于其相关的社会领域，或是其他许多因素，比如年龄、性别、是否为少数民族等。美国知识分子有优势向世人表明，恐怖电影的成功只与国家人口中教育程度不高的那部分人有关。他们强调，社会中存在着一种大众文化，它与文艺精英们的文化截然不同，与和欧洲传统竞争的本土创新运动也不同，这种说法并没有错。尽管如此，像《世界末日》这种老调重弹的大片或《哥斯拉》这个关于怪兽的故事还是在美国本土获得了超过1.3亿美元的票房，从票房上至少可以想像出人们蜂拥进电影院观看影片的盛况。电影工业并没有被这现象迷惑。它借《驱魔人》大受欢迎的东风又推出多个导演的魔鬼题材作品，包括《诅

---

① Bernard Terramorsi, *Le Mauvais Rêve américain. Les origines du fantastique et le fantastique des origines aux Etats-Unis*, Paris, L'Harmattan, 1994, pp. 23－24, 30, 59, 103.

② Howard-Philipps Lovecraft, *Épouvante et Surnaturel en littérature*, Paris, UGE, 1969, p. 87.

咒》(1976)、《驱魔人 2:异端》(1977)、《诅咒 2:达米安》(1978)、《最终诅咒》(1981)等。不管以各种面目出现,魔鬼形象对美国人都有着强烈的吸引力。它滋养了众多的"城市传奇",即一种以难以置信之事为内容的公共文化。它通过舆论渠道传播。舆论渠道就像数不清的暗流,其主要作用是平抚现代大都市里人们的焦虑心情。有一些言论都让人好笑,它的证据显然是表面上的。证明者都是某个号称亲眼见过奇异现象的人,而说话的人自己从不会证明这些事的真实性:猫因为被放进微波炉而爆炸;女人因过度暴露在紫外线之下而完全被烤熟;打破云团的飞机;汽车被马戏团的大象当成马戏场的圆凳一脚踩扁[1]……这些传闻旨在用极端的方式体现对新事物、未知事物还有科学的怀疑态度,让平常人在面对这些危险时感觉有许多想法一致的人与自己同一阵营,这有助于他们解决问题。另一些城市传言宣称魔鬼潜伏在暗中,比如众多关于动物被活活吞吃的故事。这些故事与唐·西格尔 1956 年的影片《人体入侵者》思路类似,《人体入侵者》当年上映时非常轰动,并在 1978 年被重拍。影片的法文译名《渎尸者入侵》是错的,因为电影讲的是对人体的渗透(Invasion of the Body Snatchers)。译名上的改动极有可能是有意为之,因为人体侵透的主题非常美国化,与侵犯墓地不同,它无法在法国幻想文化中激起足够大的反响。在美国,雷德利·斯科特的《异形》(1979)的主角是某不知名星球上的一个怪物,该片红极一时,后来又接连拍摄了多部继集。怪物把它下的蛋放在一名太空飞行员的胃里,后来长成的吃人怪物从宇航员体内破胸而出,使宇航员血流如注而死,而异形再去找下一个寄生体。杰克·绍德的《异形附身》(1987)也有同样的魔

---

① Véronique Campion-Vincent, Jean-Bruno Renard, *Légendes urbaines. Rumeurs d' aujourd' hui*, Paris, Payot, 1992.

幻背景，说的是一个寄居物赋予它的寄主绝对的恶毒心和非凡的耐力，而当寄主快死去的时候，它就立刻离开他去找别人了。至于城市里的传言，它表达了一个人们一直摆脱不掉的念头：魔鬼会通过人身体的开口进行危险的攻击。这一古老的恐惧心理促使人们用火柴保护身体的开口，后来发展到用当代的“尖锐物体”。城市传言同时也体现出对在工作中死亡的害怕心理，也是一种形容疾病的隐喻[1]。另外，它也与魔幻题材直接联系在一起，因为近代被处以火刑的女巫常常被受害者指控利用巫术致人生病，特别是让蛇或其他讨厌的动物进入人尤其是动物的胃里，此举必然导致身体衰弱。被魔鬼附身的人在被驱魔后同样会呕吐出一些蠕动的东西，这就是魔鬼在身体里存在的证据。被遗忘的撒旦从塞勒姆开始，经过城市传奇和对“体内毒蛇”的恐惧，一直延伸到电影《异形》中，“体内毒蛇”也可以只形容贪吃的小孩。

当代的另一个传言——“拦车搭乘的幽灵”(the vanishing litch-hiker)也是美国人偏爱的一个领域。[2]幽灵很少出现在当代法国人的想像中，[3] 不过它并不只是苏格兰的特产，幽灵盘踞在盎格鲁-撒克逊人的幻想中，虽然外形恐怖，但它也是一个对人生活有益的同伴。约瑟夫·L.·曼凯维奇导演的影片《缪尔太太奇遇》(*The Ghost and Mrs. Muir*，1947)中的幽灵即是如此，这部影片的女主角由迷人而聪敏的吉恩·蒂尔尼扮演。法国一部城市传说集的

---

① Véronique Campion-Vincent, Jean-Bruno Renard, *Légendes urbaines. Rumeurs d'aujourd'hui*, Paris, Payot, 1992, pp.28-44. 附有相关书目。

② Véronique Campion-Vincent, Jean-Bruno Renard, *Légendes urbaines. Rumeurs d'aujourd'hui*, Paris, Payot, 1992, p.57.

③ J.-B. Renard, «Éléments pour une sociologie du paranormal», art. cité, p. 34. 文中提到1981年进行的一项调查中，有4%的被调查者相信有幽灵存在(中高级管理人员中相信幽灵的比例达6%)。

作者们承认他们忽略了一些故事,因为这些故事"几乎和我们国家没有关系,比如魔鬼教派杀婴祭祀这种让人惶恐不安的事,还有万圣节时美国小孩化妆到邻居家募捐结果得到有毒糖果的传闻"[①]。国家文化想像间的差距由此可见一斑。美国人关于魔鬼的困扰确实是一个不容易移植到法国的题材,虽然最近万圣节募捐很风行,而且电影和电视恐怖片都很盛行,但深刻的纪实性传说集所适用的并不是同一套规则。约15年前,有属于魔鬼教派的父母或亲属被控对孩子身体进行"仪式虐待",这在美国人心中产生了集体强迫观念,但在欧洲并没有这种情况。[②] 恋童癖事件,特别是比利时的迪特鲁案,[③]属于的是另外一个范畴。虽然它们也会导致强烈的共同恐惧,并且让一个早已动荡的国家更加不稳定,但它们其实属于真切的罪行。

20世纪末,美国社会的魔鬼萦念已经渗透到社会关系之中,而它在大西洋彼岸的影响就小得多。这种萦念可以让人明白为何有那么多活跃的教派存在,其中一些甚至公开声称自己是魔鬼门下,虽然相对来说它们还处于边缘状态,但已十分可怕,在美国的发展势头明显强于欧洲。维加教目前的信徒有200万,占全国人口的1%。信徒们回归到从前被基督教光芒掩盖的所谓世俗崇拜,这些新巫师与纯粹的魔鬼派是很不同的。维加派信徒接近在美国很突出的宗教原始主义,表现为政治左派,甚至还有环境保

---

① V. Campion-Vincent, J.-B. Renard, op. cit. p.,14.

② Jeffrey S. Victor, *Satanic Panic. The Creation of a Contemporary Legend*, Chicago, Open Court, 1993; Véronique Campion-Vincent, «Descriptions du sabbat et des rites dans les peurs antisataniques contemporaines», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XCVII, 1995, pp. 43-58. 笔者感谢让-布鲁诺·勒纳尔引发了我对此问题的关注。

③ 迪特鲁在80年代中期曾因强奸5名女子而入狱服刑,假释出狱后又在1995和1996年间连续绑架6名8岁到19岁不等的女孩,将她们关闭于地下室,进行施暴虐待。只有两位少女得以生还,其余全部被他用极其残忍的手段折磨至死。——译注

护激进派和极端女权主义者，类似布达佩斯的新女巫苏珊娜（“Z”）。他们对魔王派信徒坚持的纳粹主义、道德秩序和右派立场并不赞同。查尔斯·曼森的“最终教会”在波兰斯基的妻子莎朗·塔特1969年被杀害后曾名噪一时。当时被残害的还有另外4个人，歹徒用他们的血在墙上写一些与魔鬼有关的词句。1966年创办“撒旦教会”的安东·拉维在1975年推出《撒旦圣经》时吸引了一大批读者。各种离经叛道或新兴的组织随后问世，挑衅似的标榜撒旦、路济弗尔、内夫蒂斯或塞思。[①]关于这些组织的传言要小心对待，尤其在提到活人祭祀的时候，不过这也并不是完全不可能。他们的仪式传到加拿大、英国、德国、澳大利亚、荷兰、甚至法国，但在这些地方的表现形式往往比原先温和许多。我们国家最近几年来也出现了这些惊人的情景，但侵犯墓地还比较罕见，被魔鬼主义或纳粹主义迷惑的青少年才会这么做。不过，最令人担忧的情况还是都集中在美国。[②]没有其他国家像美国这样，最终暴力犯罪逐步升级，而且与纳粹主义搅在一起。1999年4月20日，在科罗拉多州丹佛市富庶的郊区利特尔顿，两名高中生在午餐时间用机枪向自己的同学和老师扫射，造成了13人死亡20多人受伤，这两个学生随后也举枪自尽。两人当时头戴面具身穿黑衣，根据一些评论，他们是要用一场真正的屠杀来纪念希特勒的生日。他们是“风衣党”，穿着黑色长外套上学，自我感觉边缘化并乐于如此。他们表现出对神秘现象和武器的迷恋，还有种族主义心理。这两个学生的破坏欲态度从某种程度上代表了一种倾向，

---

① J. B. Russel, *Mephistopheles*, op. cit., p. 253 sq.

② J.-B. Martin, M. Introvigne (éd.), op. cit., notamment pp. 23, 64; Massimo Introvigne, *Enquête sur le satanisme. Satanistes et antisatanistes du XVIIe siècle à nos jours*, Paris, Bibliothèque de l'Hermétisme, 1997.

即疯狂的撒旦文化。因为这起凶杀案只是近年来美国校园惨案中的一例：1997年10月1日，密西西比州的珀尔发生类似的枪杀案，两人死亡；1997年12月1日肯塔基州的帕达卡，3人死亡；1998年3月24日，阿肯色州的琼斯堡，4人死亡；同年4月24日，宾夕法尼亚州的埃丁伯勒，一名教师被枪杀；1998年5月21日，俄勒冈州的斯普林斯菲尔德，两名学生被杀，25人受伤。[①]但是，联邦政府没能利用这些惨剧制造舆论来禁止枪支自由买卖，在美国，买卖枪支很早以来就被宪法所允许。在科罗拉多州，年满18岁就可自由购买枪支。这其实是一场与魔鬼的无意识赌博，确信人能够战胜它："In God we trust（我们相信上帝）！"报刊密切关注青少年杀人的问题，探究了他们的隐秘生活。[②] 但是似乎没人能够真正阻止魔鬼幻想通过各种渠道在青少年身上泛滥，包括电影和重金属音乐。在这些城市传闻中，有一条特别耸人听闻，说一个疯子拿着铁钩专门袭击正在拥吻的年轻情侣。这些传闻的道德寓意很明显，但非常打击人，特别是还有恐怖片源源不断地加入进来，比如1980到1989年间推出的著名系列片《十三日星期五》（*Friday the 13th*），主角是活死人杰森，一个"非宗教化的魔鬼"，他的铁钩就是撒旦魔爪的替代品。[③]重金属摇滚方面，"齐布林飞艇"乐队曾被指责在畅销单曲《天堂阶梯》（*Stairway to Heaven*）中传播下意识的魔鬼信号。事实是否如此很难下定论，但一些国家就此要求，歌曲如有类似隐含内容必须在唱片封套上标明，这使人明白，魔鬼首

---

① 1999年4月23日的《世界报》第9版介绍了上述案件。关于利特尔顿案件的文章更正了该报前一天第36对该案的报道，当时报道说凶手为3人，其中1人身穿白衣，而死亡人数为25人。记者也喜欢搜集传闻……

② «The Secret Life of American Teens», *Newsweek*, 10 mai 1999, pp. 44 – 60. 这篇报道是要探究利特尔顿凶杀案的动机。

③ V. Campion-Vincent, J.-B. Renard, op. cit., «Le fou au crochet», pp. 160 – 167.

先是每个公民的事，就是他个人与魔鬼的关系。至于英国团体“犹大圣徒”(Judas Priest)则因唆使乐迷自杀而被告上法庭：1985年12月23日夜，两个青少年听了他们1978年推出的歌曲《你比我强》，在吸毒和酗酒后，各自往自己的脑袋上开了一枪。两名少年的父母声称，事件的起因就是歌曲中暗含的思想不断鼓励孩子“这么干吧！”1990年，从艺16年的“犹大圣徒”成员穿着皮衣和钉饰，打扮成地狱天使的模样，仍然很受年轻美国听众的追捧。他们以25万美元的代价赢得了这场官司。[①]

要获得一个恐怖的结果根本不需要什么特别的因素。明显不健康的意识，坚持魔鬼崇拜或种族主义的思想，它们明目张胆地散播，这对一个深受魔鬼恐惧心理影响的社会来说已足够了。需要思考的是，既然这与灵魂着魔一样有完全的自由，失控的现象为何没有出现更多。美国经典形象的歌颂者坚定地答道，因为人的本质是好的。也许他们说得对。狂热和极端行为浮上了女巫们沸腾的魔法壶表面。绝大多数人与这些异常现象一点关系都没有，虽然他们在电影和电视无休止的视觉轰炸下接受了部分类似信息。实际上，对一个要区分善恶的文化来说，魔鬼和它所代表的诱惑难道不是特别重要吗？不能接近路济弗尔，不用烧死它的党羽以彻底杜绝它的影响吗？对美国人的暴力和魔鬼崇拜只有从这个角度进行看待它才会意义。《德拉库拉》、《异形》、恐怖影片、斯蒂芬·金的小说以及其他众多载体所传递的信息是一样的，那就是：看吧，但不能向诱惑低头！必须时不时瞧瞧魔鬼才能看破生活中的陷阱，只要永远别让魔鬼控制住你。甚至连一点点的接触也不行，因为只要被吸血鬼咬上一口就没救了。这样的

① «Le diable revient »op. cit., Chantal Rudder, «Judas Priest, Heavy Metal », p. 27.

文化只有保持完全纯洁才会有希望，再小的瑕疵都需要牺牲受害人才能保全团体中其他人的安全。魔王对界线的具体化来说是完全必要的，这就是为何它在人类文化中持续存在，并且随着社会的发展而相应变化着。它将好人——绝大部分美国人——与应该下地狱的坏人区分开来。塞勒姆的火堆需要不断更新，以各种形式去使忠实信徒居住的城市免受毁灭性的侵害。这可能就是为什么严格的美国人会容忍武器出售、自由投入撒旦或希特勒门下、魔幻摇滚，疯狂赌博（至少在拉斯维加斯）这些一意孤行的事情。这是以牺牲一部分投靠魔鬼、自甘堕落的人为代价，给魔鬼些甜头，让它不要侵害所有人的身体，就像大卫·林奇的影片《我心狂野》（*Wild at Heart*，1990）中受诅咒的主人公所做的那样。学生的校园谋杀案，"怪人"犯下的连环杀人案，它们只能继续发生下去，让人们从潜意识里更加坚信，如果每个人不亲自与魔鬼对抗，首先从自我战胜它，那就没有什么能阻止魔鬼造成的破坏。对此天主教徒希区柯克会说，没有人是完全无罪的。美国人的意识里肯定同意这样的规则，他们热衷于搬出那些可怕又可恶的幽灵、吸血鬼、蜥蜴或巨大的昆虫、黏黏的爬行动物、活死人、外星人，以及集合了以上所有特点的"异形"，以更好地推动天生有罪的凡人走上向善的艰辛之路。

美国 1991 年的犯罪率到达了高峰，每 10 万个居民中就有近 10 个杀人犯，而法国只有 2.3 个，加拿大是 2.8 个。从 1966 年到 90 年代初，美国境内的凶杀案增加了 113%。杀人事件充斥着媒体报道和小说创作，向全世界展示的是一种冷酷残忍的文化，不值得信赖的连环杀手（Serial Killers）是主角。美国人不管是在内心想像还是集体想像中都坚信，社会对沉睡于人体内的猛兽只提供了一道并不稳固的防线：人在野蛮与文明之间摇摆不定，暴力从

他的内心表现了出来。丹尼斯·杜克洛把这叫作“狼人情节”。他认为，野蛮与文明这种激烈的矛盾激发了“能够创造无尽财富的双重能量”[①]。杜克洛还试图证明，这种心理来自古老的北欧，源于北欧传说中疯狂的战士或奥丁王的故事。因为面对深藏于每人内心的野蛮时所引发的恐怖主要起源于北欧新教国家的文化和宗教思想，17 世纪时被开发美洲大陆的祖先以清教形式带到这里。征服人性中邪恶的一面也是美国梦的一部分。越南战争和 1973 年后经济危机造成的信心丧失又大大加重了它的症状。被极端魔化的苏联虽然解体了，但并不足以消除这些症状，因为它们是与其所依附的文化共同存在的。这是一种控制暴力的独特方式，不建立可以独占它的集权国家，不限制继承自先驱者的幻想自由，尤其是武器至上思想。这两点都与欧洲不一样，欧洲道德教化的过程是同时建立在解除武器和对公民进行严格的精神控制基础之上的。

美国价值链的起点是个人，个人对确保集体安全的作用至关重要。欧洲大陆上的情形往往相反，他们有一层共同保护壳，对个人来说不用直接承担真刀真枪与魔鬼斗争的责任，对信徒来说也避免了与魔鬼直接对抗。与美国各种宗教派别存在巨大差异的欧洲教会紧紧的约束着魔鬼。日常生活中折磨着人们的精神紧张显然在对美国人的压力要大于欧洲人。比如，社会保障体系覆盖了绝大多数法国人的生活，而且因为一种心理保障、一种面对恐惧的自信还能进一步延伸，而在个人责任更加突出的美国社会里这一点肯定不会如此有效。如果再加上加尔文派对上帝意图的怀疑就更加明显了，因为不是所有的忠实信徒都能得到救

---

① Denis Duclos, *Le Complexe du loup-garou. La fascination de la violence dans la culture américaine*, Paris, La Découverte, 1994, pp. 11, 25.

赎。宗教上的清教主义表面上似乎在美国失去影响力,但它的思想仍然存在于集体文化的深处,使人们绝望地思考,当魔鬼的翅膀已经扇到你时,抵抗还有什么用?这样的世界首先是建立在纯洁、强大之人的基础上的。其他人不可救药地堕入地狱,或至少会碰上麻烦,或被边缘化,这个世界对弱者是没有怜悯之心的。偶尔对相应人造天堂的追求只能更加证明他们的无能,无情的上帝在他们身上留下的标记使他们被送到撒旦那儿去,撒旦的任务就是执行上帝不可知的意志。类似的解释也可以用来说明美国社会关系紧张的原因,在这里只有成功才是重要的。然而他们并不质疑塞勒姆情结的必然发展,这种情结含有一个难以形容的矛盾心理,一方面坚持纯洁、另一方面坚信人并非生来纯洁,必须时刻保持警惕、不断奉献才能实现纯洁。魔鬼,绝对是!

结束语　与魔共舞

本书最后一章为读者提供了整本书的脉络。在我看来，历史不是一个积满灰尘的博物馆，里面沉睡着过往的闪光片断。历史是一场运动，一种潮流，一直延续至今，影响着我们每一个人。它不停地向前发展，不停地与文化交汇。文化在同时团结和分化着人类，而人类往往都相信，命运是完全由自己掌握的。探索魔鬼，我所做的就是逆流而上，从魔鬼现在的状态回溯到它的起源。为了理解魔鬼如今在我们精神世界中所处的地位，以及个人的魔鬼观对其行为造成的影响，必须弄清魔鬼现象发展和变化的所有情况。特别是有的社会学家和历史学家认为，在21世纪到来之际，宗教力量有所反弹。关于单纯意义上的信仰，每个人都有自己的立场，所以这个问题先放在一边。我们要关注现行文化在西方世界独特性的形成中所起的作用，它的活力真的能克服因生活的苦难而产生的绝望吗？1000年来，欧洲都认为，魔鬼是所有痛苦和罪过产生的根源，这样，上帝才不会遭到质疑。这种看法在最近才有所改变，也许甚至可以说是有了深刻的变化：个体承受的苦难压力被神圣化了，这样就使人类产生了集体动力，从而大大推

动了文明的进步，使人们有了学习和征服的巨大渴望。在美国，这种压力也产生了同样的作用，制造了同样的效果，并因此在社会中激发出一种奇特的魔鬼萦念。北欧人有与美国人相似的焦虑感。在德国，自1918年战败后，这种焦虑还有所加剧，表现主义电影对此有所体现。可能正因为如此，那里对美国强势文化产品的接受度要高于欧洲其他地方。不过这些地区近来的情况却显示，不能把它们当作外来模式去看待。忠实的信徒往往希望实践一种平和的信心，少受过去的影响。与此相呼应，德国或荷兰的天主教上层也希望魔鬼恐怖能降温。新教阵营中同样出现了对魔鬼采取怀疑态度或干脆采取解放主义态度的现象。而拉丁国家，外加比利时，在那里则更早就出现了这种趋势。这个漫长的过程开始于1789年法国大革命，缓慢的进程在浪漫主义出现后加快了发展的步伐，一直到现在。19世纪还有一种独特的现象流传到了今天，就是魔鬼恐惧心理越来越内在化了。还有一些观念与此趋势背道而驰，尤其是精神分析学和乐观主义。精神分析学促进了魔鬼非神圣化，而自启蒙时期以来，乐观主义的影响大大增强。所以，今天人们追求即刻的幸福，还有享乐主义。享乐主义有时会使人们乐于使用那些“好得跟魔鬼一样”的商品，因为广告会毫不犹豫地借用喜剧中的路济弗尔形象。悲剧就这么被取代、被打破，甚至因自我意识的高涨而被否定。这100年来，这些国家因工业化经历了前所未有的经济增长，创造了丰富的物质财富，人的寿命不断延长，医学取得巨大进步，死亡不再可怕，人们想要过自由自在的生活，这都体现出当今拒绝焦虑、减轻恐惧的潮流。用社会学家的话来说，一种对幻想、对超自然、对“精神体验”的巨大渴求同时在欧洲和美国出现了。但这次“上等思想的回归”，即那些曾经被理性打压下去的与宗教有关的观念的回归，并不是自

发产生的。在拉丁国家和比利时,可能还有某些北欧国家,这种现象在总体上使人们对生命有了更平和的认识。因为它通常是建立在一种游戏观念之上的,它能减轻本质上的焦虑,就算是美国式的恐怖引起的焦虑也可以减轻。因为文化的结构不同,对美式恐怖文化的接受在大西洋两岸的差异十分巨大。在法国,除了那些最投入的信徒以及少数魔王派,大多数好莱坞电影的观众在面对恐怖场面时只是出于好玩才会显出害怕的样子。“文化特例”使大众传媒在表现魔鬼形象时常常必须根据各地受众的口味进行相应的调整,就好像我们本土的传说需要“再造”才能在美国有好的市场,就是这个道理。

西方大革命的过程同时也是魔鬼衰退的过程,是魔鬼内在化的过程。传统宗教把集体观念建立在来自另一个世界的幸福这个概念之上,现在它的影响也减弱了,尤其是在拉丁国家。那里的人民在20世纪末表现出的对“精神体验”的渴求,也许正是现行教会某种失败的体现,兴许还表达出一种对安全的强烈需要,当然还有对幸福和享受的新追求。对于在战后到1965年左右进入青少年时期的一代人来说,他们当时对享受的需求就没这么强烈。他们的弟弟或妹妹成长的环境比他们优越。后来在甜蜜中长大的这一代人,他们从连环画、电影、电视以及鼓吹自由、个人享受和即刻幸福的时尚中接受的是刻意宣扬的信息,因为他们能很清醒地接纳传统魔鬼观念。虽然西方的悲剧情结还在继续散播传统观念,但它们已经慢慢脱离了现实,从魔幻角度来讲,它们的作用变成了使人们产生愉快的情绪。当幻想作品回潮,希望通过轰炸大众眼球来激发对末日的焦虑,以及对灼热恶臭、用于无尽赎罪之地狱的直接恐惧时,它导致的是审美或感官上的愉悦,

而不是像从前那样的恐惧感。[①]罗塞和卡米的"悲剧故事"在17世纪初打动了大批有教养的读者,让他们从心理上接受了天主教的模式,认为魔鬼是极端可怕的。而现在由"悲剧故事"延续而来的几种体裁描写的魔鬼都不那么恐怖可怕了。当今的报纸和电视在报道血腥的社会新闻时都会涉及魔鬼,它开启了无法预料、偶然之事的大门,控制这类事情发生的是神或魔鬼,人们能隐约感觉到它们的存在,这是一种大众化了的超自然存在,让人迷惑却并不会从根本上感到担心。魔鬼题材虽然在本质上是悲剧的,但形式上却常常是滑稽的,它产生的战栗效果并不过度,让人能从波澜不惊的日常生活中解脱出来。超自然现象的情况亦是如此,当今有许多人都热衷于超自然现象。占星术、护身符、江湖医生、通灵占卜师,这些人或物让大家接触到一个力量微弱的神圣事物,并且不用冒很大风险。1981年由索福瑞公司(SOFRES)为"晚间愉快"做了一项调查,接受调查的均为15岁以上的法国人,其中有58%相信能依靠榛树枝来发现矿藏,41%的人相信磁气疗法或手掌接触能治病,40%的人相信特殊感应,而相信心灵感应能传递思想的有37%,相信星相学对人类性格分析的占36%。三四百年以前,相信这些的人都会遭到追捕,沉迷于这些在当时被称为魔鬼科学的人有时还会被处以火刑。现在与那时的情况正相反,相信有外星人或不名飞行物(占被调查者的31%)这种多多少少与魔鬼有点关系的现代想像形式慰藉了冷漠不安都市中孤独居民的心。因为他们需要神灵,而来自外星球的生命对他们来说就是另一种神灵。当然,外星人也可能成为可怕的威胁,如果将其视为神秘和不祥的话[②]。美国人的想像就属于这种情况,蒂姆·伯顿

① M. Milner, *La Fantasmagorie*, op. cit., pp. 253, 259.

② J.-B. Renard, op. cit., pp. 177, 179 - 180.

执导的影片《火星人玩转地球》(1996)就是这种萦念的体现,影片中的火星人就是与魔鬼一样的掠夺者。

恐怖电影的净化作用是广为人知的。欧洲在这个问题上保持着既幻想又清醒的距离感,而美国则不是,所以恐怖电影在美国国内引发了具体恶行并导致犯罪,如果不正视这一点,坚持这种看法似乎没什么意义。希区柯克本人是非常欧洲化的,他天才地创造了《深闺疑云》这种类型的电影,在制造焦虑的同时还能很好地帮助观众化解它。希区柯克直接回到欧洲从前的模式,它的基础就是对超自然、对罪孽还有对魔鬼的恐惧。在此基础上,英伦三岛的魔鬼隐喻错综复杂的状况与其他作家的贡献也是分不开的。最初的交汇点来自莎士比亚和马洛,这两位都是“悲剧故事”的大行家。“悲剧故事”于16世纪中叶诞生在法国,路易十三时期在卡米主教的笔下发展壮大起来。在莎士比亚和马洛之后,是18世纪末偏向幻想文学的英文哥特式小说,从霍夫曼到让·雷或H.P.洛夫克拉夫特,另外还有英国的侦探小说热潮,包括阿加莎·克里斯蒂,艾丽丝·佩特斯以及其他很多作家。法国的侦破题材更注重心理,它也经过类似的发展道路,从卡佐特到19世纪善于制造引人入胜悬疑与不确定的大师,树立了法国的本土特色,不仅在文学,还在电影和儿童画报中都有表现。虽然斯坦利·库布里克为躲避因拍摄《洛丽塔》(1962年上映)而遭受的道德舆论压力而移居英国,但他一直深受美国魔鬼内在化的文化影响。而且可以认为,库布里克在美国出名也是因为他有一种奇特的能力,能揭示一些被掩盖的事实,而这些事实都是他的同胞们不愿意直接面对的。作为库布里克作品情感负荷源泉的魔鬼观是如此强烈,以至于观众需要一定的排遣方法才能坦然面对这种比欧洲更猛烈的真实和象征冲击力。美国观众对魔鬼的喜爱程度不

亚于欧洲人对它的嘲弄程度，其代表有波兰裔导演罗曼·波兰斯基的《吸血鬼舞会》(1967)，特别是美国本土导演杰瑞·刘易斯，他在《杰瑞博士与爱先生》(1963)中成功地探讨了人格分裂这一严肃话题。同样是波兰斯基，他执导的《魔鬼圣婴》(1968)却不大合美国观众的口味，因为影片带有法国幻想文学对魔鬼的怀疑态度。深受欧洲人——特别是法国人——喜爱的伍迪·艾伦，他纤细敏感的风格明显不能使他的美国同胞感兴趣，只有知识分子例外。这是因为，他用一种极端戏谑、非常清醒的方式去表达一种对生命的深刻悲剧感。艾伦那让人神魂颠倒的幽默感，特别是表现在精神分析学方面的——这还真是美国的特色，相比于相信撒旦影响的美国大众文化来说，它其实更接近欧洲魔幻作品的风格。

当然，在今天，接触魔鬼有很多不同的途径。从情感强烈程度上看，对魔鬼的恐惧感保持最强烈的当属美国人，他们观念中的魔鬼脚下分叉，能侵入任何罪恶的躯体，将人性扭曲。比如德拉库拉，只需咬上一口，年轻无辜的受害者就变成了吸血鬼。排在美国之后的是英国。再往后是日耳曼和斯堪的纳维亚地区，那里有表现主义和悲观浪漫主义。至少，如果受到遏制的内部发展没有在最近开始从本质上改变那里人民的想像，这个排名还是没有问题的。在魔鬼观念上出于另一极端的是法国。经过启蒙时代和冲淡魔鬼堕落天使形象、赋予它自由之神原始美的浪漫主义时代之后，法国对魔鬼阴谋似乎提前有了免疫力。20世纪60年代以来，连环画中的魔鬼被嘲笑，吸血鬼通过往体内输入祝圣用的蒜泥蛋黄酱来自杀，年轻人都不把它们放在眼里。与此同时，美国的年轻人正体会着难以言说的恐怖，那里有弗雷迪、嘉莉、异形，还有喜欢月圆之夜在草地上跳舞的狼人。法国人同样需要超自然。1988年，24%接受调查的蒙彼利埃大学生声称自己相信魔

鬼，但是，这个魔鬼在精神上究竟意味着什么呢？在接受调查者中，信教但不奉行教规的人（承认魔鬼存在的占 19%）与严格履行教规的人（承认的占 62%），他们的魔鬼观会一样吗？[①]这一点显然值得怀疑。而且可以承认，虽然 21 世纪初超自然热大举回潮，但从个人角度看，由于年龄、性别、社会地位、生活方式，还有生活过程中所受的整体文化影响不同，它对每个人所造成的冲击也不同。最主要的差别无疑就是国家差异，不同国家中的魔鬼文化有不同的特点，比如以法国为首的平和倾向，或像美国那样的焦虑倾向。前者的代表有法国和比利时连环画中对魔鬼题材的相对边缘化，只有少数漫画作者是例外。后者的表现表现则包括重金属音乐、魔鬼教派以及大量的“连环杀手”，特别是校园杀手。作为集体萦念的体现，城市传言在欧洲和美国的特征也不一样。其实没有一个社会能够完全摆脱生命的悲剧性，特别是它在文化上的集体表现，这对群体内部联系的产生是必须的。然而，似乎欧洲征服这种悲剧感的过程要比美国快，特别是一些这几十年以来传统基督教影响大幅削弱的地区。这大概可以解释下面这种矛盾的现象，为何最近主教层面中频频有人提到撒旦，而天主教会又对驱魔仪式进行了改革。这难道不是表明，教会清楚地认识到，在撒旦影响越来越小的同时，加入天主教的人也越来越少了吗？

最近的社会学调查证明，超自然热的升温遇到了阻碍，这阻碍来自教徒对教规的坚决执行，也来自激进的不可知论。并且，这绝不是一个遗留的事实，也不是仅发生在未受良好教育之人身上。正相反，1981 年为“晚间愉快”进行的一项研究表明，法国中

---

① J.-B. Renard, «Éléments pour une sociologie du paranormal», art. cité, p. 40.

高级管理人员相信心灵感应、星相、占星、纸牌算命、不明飞行物、魔魔法、招魂灵动桌和幽灵的比例均明显高于其他社会群体。农民相信巫师的比例要高于他们,但他们相信纸牌算命和招魂灵动桌的比例要比农民高出两倍。农民中对魔魔法感到恐惧的只有19%,而中高层管理人员中则有22%—23%。与17世纪的情况相比,这个比例已经达到了历史最高。可以作出假设来解释这一现象,就是在欧洲,还有后来的美国,尤其在居民精神极度空虚的城市里,制度化的宗教信仰被相信超自然的观念所取代。另外一项在欧洲范围内进行的调查表明,大城市中宣称体验过超自然现象的占14%,而乡镇只有11%,然而乡下人比城里人更经常去宗教场所,还一向被认为比城里人更容易轻信。[①]

近来人们对超自然的渴求在上升,这一点是不可否认的,尤其是在欧洲。这股抑制不住的热情一直说明的是同一个问题吗?在像法国这样的国家中,考虑到启蒙时代以来对人类看法所产生的变化,与超自然联系在一起的恐怕是继承自上一个千年的悲剧文化蠢蠢欲动的野心吧。这就像与魔鬼的一场游戏,或者说更像是与生命阴暗面的游戏,人们通过书籍、电影、连环画以及其他传播享乐观点的个人主义哲学的渠道来减轻焦虑,将它从自己身上排遣出来。从前的观念认为,人们必须共同承受痛苦才能在困难的环境中继续生存下去,现在这种观念被个人主义哲学所取代。后者提倡生活的乐趣,考虑到不确定的来世,至少不要浪费即刻的幸福,在富足和休闲的社会中,这种幸福掌握在身体和思想手中。在清教传统仍十分活跃的美国,情况是否不一样呢?无论如何,美国人对自我的恐惧要更加强烈,也更具破坏性,这是在塞勒

---

① J.-B. Renard, «Éléments pour une sociologie du paranormal», art. cité, pp. 34 – 36; J.-B. Renard, op. cit., pp. 176 – 179, 183.

姆综合症的基础上产生的。所谓塞勒姆综合症，就是一种民族使命感，非常紧张地要实现造物主所设点的目标：我们相信上帝（In God we trust）。要达到这个目标就要经受魔鬼的强烈诱惑，因为通向神圣的不可侵犯之路允许魔鬼在人间存在。从历史角度看，我们可以说，一股活力和无法阻挡的前进动力在 12 到 15 世纪，自撒旦出现在欧洲人的集体想像中起，就推动着欧洲文明的发展，而美国继承了这些力量，并让它们在宗教上永存。个人身上持续存在的压力曾经是，并且一直是激励人走向完美的奇特动力，但有时也会把人推向深渊。这些因素累积在一起，使欧洲在哥伦布时代和地理大发现时期具有旺盛的集体活力。21 世纪初美国在经济和军事上掌握世界霸权，同样的这种作用的结果。

但是，认为上帝十分严厉而魔鬼无处不在的哲学，自 18 世纪以来，其内在的悲观思想已经遭到启蒙哲学解放性乐观主义的质疑。后者在欧洲宣扬的对人类命运的看法要更加平和一些。现在欧洲意识在接近其悲剧根源的同时，还保留着罗歇·凯卢瓦指出的“对美妙享受的怀念以及对难以承受的痛苦的恐惧”①。它用魔幻取代了但丁笔下的地狱，它探索黑暗诱人地狱的过程使人战栗不已，却又激动人心，末了还能让人重新回到正常生活中来。通过这种方式，人们可以研究欧洲丰富的传说和象征符号，而不会在里面迷失自己的灵魂，至少不会丧失所有的希望。保尔·屈韦利耶 1974 年发表连环画《黑水王国》，在他笔下，这个最初出现在《丁丁历险记》中的国家就是一系列魔鬼现象的集中体现。《黑水王国》封面上是主人公科朗坦和一个叫扎伊拉的姑娘，姑娘正向地狱落下。故事说的其实是对地狱的初次之旅，那里全是魔

① R. Caillois, art. cité, p. 81.

鬼，统治它们的是沙伊旦（撒旦）。科朗坦最终克服了种种磨难，成为某种意义上的大人。不过他并没有消灭打不倒的沙伊旦，也没有赢得扎伊拉的爱情，她已另有所爱①。我从中既看到了欧洲魔鬼想像难以磨灭的痕迹展现在70年代年轻人的面前，又看到拉丁风格的痕迹。后者导致意愿的胜利和个人意识的增强，直到90年代，人们开始希望能无拘无束地享受生命赋予人类的乐趣，并且这种愿望越来越强烈。虽然因为科朗坦既有冒险成功的幸福，又体会到爱情失败的苦涩，而且对这部刊登在青少年杂志上的作品作者必须谨慎地表达自己的态度，所以《黑水王国》是一种酸甜苦辣交织在一起的基调，但是，在法国人平和的魔鬼观与美国人的魔鬼观之间，它还是更接近前者。两种风格交相辉映，把1000年来的魔鬼题材发扬光大！

---

① J.-B·勒纳尔在他著作的185到192页对这部作品有非常精彩的评论，我个人认为有点过于偏向精神分析学。鲜明的文化特点足以说明一切。

译后记

魔鬼，想到它，或许很多人会想到鬼魂，说这是迷信。其实，在当今社会中，魔鬼更多的是作为一种文化符号存在于我们的生活里。同样，西方的魔鬼如今也不再是单纯的宗教概念，它是一个符号，一种观点，渗透于西方人生活中的点点滴滴。或许你感觉不到，但其实它无处不在，正隐隐地影响着人们的生活。

正是基于这一点，本书作者决定全方位地研究魔鬼，从它登上社会舞台的12世纪开始，一直到20世纪末，梳理它的发展变化，以及各个时期人们对魔鬼的不同看法和观点。欧洲人最初对魔鬼的描述形形色色、各不相同，后来在中世纪几百年的时间里逐渐汇聚成两种潮流：在民间传说中它以一种滑稽的形象出现，往往成为人们嘲讽和戏弄的对象；与此同时，教会却致力于把魔鬼塑造成为恐怖的地狱之王，拥有无上的魔力。随着时间的推移，恐怖魔鬼形象逐渐占了上风。无论是教会还是世俗政权，为了巩固自己的统治地位，都将魔鬼作为“恶”的化身，并将它在人间的同谋作为打击的对象。于是，恐怖血腥的驱除女巫运动席卷欧洲大陆，无数人以所谓“巫师”罪被逮捕、审讯，遭受

刑罚，最严重的会被烧死。在当时人眼里，魔鬼就是恐怖，它的存在就是为了惩罚罪人，而违反上帝意愿就必将遭魔鬼惩罚。统治者就是利用这一点推行自己的规则，建立国家或教会的秩序。

启蒙时代开始之后，魔鬼慢慢由一个人类之外的独立存在向人体中渗透，成为人内心深处的“恶”，这就是魔鬼的内在化过程。这时候，与魔鬼有关的艺术也蓬勃发展起来，特别是文学，产生了“悲剧故事”、“魔幻文学”等一系列体裁。创作者的宗旨是希望用一些悲惨的故事教育读者抑制自身欲望，摆脱魔鬼控制，“弃恶向善”。大革命之后，随着经济和科学技术的发展，人们逐渐摆脱了从前那种对魔鬼的恐惧，主体意识开始上升。尤其是 19 和 20 世纪以来，欧洲人的思想观念发生了很大转变，享乐主义人生观开始盛行。从前那种控制欲望、压抑自己的魔鬼观自然不再流行。魔鬼虽然仍频频出现在书籍、漫画、电影、电视中，但它的形象却更加轻松、活泼，成为人们追求乐趣、消除焦虑的一种方式。与欧洲此时较为平和的魔鬼观不同，美国仍保持着当初从欧洲传过来的清教思想。在那里，魔鬼往往代表着外来的威胁，美国人对世界的不安全感和对命运的焦虑使他们仍然把魔鬼当作一个外在危险，通过魔鬼恐怖去激发社会凝聚力。

本书可以帮助我们更深刻地认识魔鬼，读完此书，相信你不会再把魔鬼当作一个单纯的传说人物了。“魔鬼”是一种文化。本书作者说过，文化的作用是产生社会联系，最终促进社会发展。“魔鬼”作为文化的一个方面，很好地体现了这一点。非常高兴出版社能引进这本《魔鬼的历史》，我也非常荣幸自己能够担任此书

的翻译任务。在此我要特别感谢我的导师许钧教授对我的悉心指导和大力支持。也感谢在翻译过程中所有帮助过我的老师和朋友们。

张庭芳

2005年初于南京大学